SUPPLÉMENT DE LA VIE SPIRITUELLE
Numéro 29 du 15 Mai 1954

★

SOMMAIRE

LE DISCERNEMENT DES VOCATIONS

A. PLÉ, O. P., *A propos du discernement des vocations*.. 115
WILLIAM C. BIER, S. J., *L'examen psychologique*..... 118
ANTOINE BENKÖ, S. J., *Examen de la motivation*..... 152
— *Bibliographie sommaire sur l'examen de l'équilibre psychique des candidats au sacerdoce*..... 160

En divers lieux du monde catholique, le délicat problème de l'emploi de tests et autres moyens psychologiques dans le discernement des vocations est à l'étude. Voici deux articles sur cette question en ce qui concerne spécialement les Instituts de clercs réguliers pour lesquels la vocation est à la fois à la vie religieuse et au sacerdoce.

Le premier de ces articles est dû au R. P. William C. Bier, S. J., de Fordham University, New-York. Sa compétence et son expérience en ces questions lui ont permis d'écrire des pages qui feront autorité.

Le second article est un extrait d'une thèse soutenue par le R. P. Antoine Benkö, S. J., à l'Université de Louvain et intitulée : « Contribution à l'examen psychologique des candidats à la prêtrise. Essai d'examen de l'équilibre psychique au moyen du Minnesota Multiphasic Personnality Inventory et de deux épreuves de situation. » Nous n'en publions que quelques pages qui concernent l'examen de la motivation, suivies de quelques indications bibliographiques qui seront utiles à tous ceux que cette question intéresse.

SACREMENTS ET VIE SPIRITUELLE

LOUIS BOUYER, de l'Oratoire : *La signification de la confirmation* 162

Rendant tout son sens à l'unité des rites de « l'initiation chrétienne » (baptême — confirmation — eucharistie), et au rôle de l'évêque qui active et

« scelle » cette initiation, l'étude du P. Bouyer ne manquera pas d'intéresser tous les prêtres qui sont chargés des enfants de la première communion; elle leur proposera des solutions neuves et des déterminations pratiques dont il semble difficile de ne pas tenir compte. Elle attirera également l'attention des théologiens et les invitera à mieux chercher quelle est la grâce propre du sacrement de confirmation.

Le texte que nous publions est celui d'une conférence donnée en l'une des sessions périodiques de la Roseraie, patronnées par Paroisse et Liturgie. L'article garde toute la spontanéité et la vivacité de la parole.

UNE DATE DANS LA VIE SPIRITUELLE

Dom David KNOWLES : *Le régime de gouvernement...* 180

Dom SALMON : *L'ascèse monastique et la spiritualité...* 195

Du XIII^e^ au XIV^e^ siècle, la vie religieuse a connu une très profonde évolution : elle s'est structurée sur des bases toutes nouvelles dont l'examen peut être fort utile pour éclairer nos problèmes d'aujourd'hui. Nous en donnons deux exemples : le premier est le passage du système de gouvernement monarchique et non centralisé d'un monastère bénédictin à la conception « démocratique » et centralisée qui fut celle de saint Dominique et de son Ordre, bientôt adoptée par tous les Ordres mendiants. Cette évolution a été très fidèlement décrite par Dom David Knowles dans son ouvrage : The Religious Orders in England (*Cambridge University Press, 1948*).

Le second exemple est celui de l'évolution de l'ascèse religieuse et de la spiritualité. Jusqu'au XIII^e^ siècle, les voies de la sainteté ne se conçoivent guère en dehors du monachisme et de ses « instruments de bonnes œuvres » que sont les observances. Mais, peu à peu, les voies de la sainteté chrétienne se sécularisent et les observances tendent à perdre quelque chose de leur âme et de leur fécondité. Au terme de cette évolution (devotio moderna) les voies de la sainteté s'intériorisent au profit d'une spiritualité dégagée de toute attache avec les institions religieuses, basée sur la « vie intérieure » et les « examens spirituels », aux dépens des observances religieuses qui n'apparaissent plus guère comme les moyens privilégiés de la vie parfaite.

A PROPOS DU DISCERNEMENT DES VOCATIONS

DANS *l'ouvrage* Discernement des vocations de Religieuses[1] *et dans le* Supplément de la Vie Spirituelle (*août 1950*), *nous avons publié des études sur la possibilité et les conditions de l'emploi d'un examen psychologique des vocations religieuses. Les deux articles que nous publions aujourd'hui abordent ce problème en ce qui concerne les vocations à la fois sacerdotales et religieuses puisqu'ils concernent les Instituts de clercs réguliers. Il est peut-être utile de rappeler à cette occasion quelques principes généraux qui doivent présider à de telles recherches.*

Celles-ci partent de la constatation douloureuse qu'un discernement insuffisant des vocations voue ceux qui en sont les victimes à une vie non seulement difficile mais dramatique et souvent insoluble du fait que le sujet a reçu le sacerdoce. Le prêtre qui se révèle trop tard inapte psychologiquement au sacerdoce ou à la vie religieuse se trouve enfermé dans une vie intolérable pour lui, nuisible à son ministère, lourde à supporter pour sa communauté et désespérante pour ses supérieurs. Or, de telles catastrophes pourraient être évitées, sinon toujours, du moins souvent, si on procédait, si possible avant l'entrée au séminaire ou au noviciat, à un examen psychologique sérieux.

Mais s'il veut être utile, un tel examen doit satisfaire à plusieurs exigences :

1° Il ne doit pas prétendre à discerner la vocation proprement dite. Ce discernement appartient à celui ou celle qui accomplit cette fonction au nom de l'Église. L'examen psychologique ne doit avoir d'autre rôle que d'informer le supérieur du degré d'aptitude ou d'inaptitude psychologique du candidat. Les faits montrent que le bon sens, l'expérience, l'intuition, la prière ne suffisent pas toujours à donner toute garantie dans le discernement des aptitudes à la vocation, notamment quand le sujet souffre d'une perturbation psychi-

1. *Le Discernement des vocations de religieuses.* Coll. (hors commerce) « Problèmes de la religieuse d'aujourd'hui ». Éd. du Cerf, 1950.

que qu'il ignore lui-même et qui ne se manifestera au grand jour que lorsqu'il sera trop tard. Seul un examen psychologique sérieux est capable de discerner ces inaptitudes psychiques. L'enjeu est trop grave pour qu'on ne doive pas en conscience mettre tout en œuvre pour éviter de telles erreurs. Plusieurs rapports au Congrès international des états de perfection qui s'est tenu à Rome en 1950 semblent bien indiquer que le principe d'un examen psychologique des vocations, loin d'être rejeté par l'Église, lui paraît souhaitable[2].

2° *Mais un tel examen ne peut être mené à bien que par des spécialistes dûment qualifiés. Il en est des tests et autres procédés d'investigation psychologique comme de tout instrument : le bon ou mauvais usage qu'on en peut faire dépend de celui qui les manie. Le choix d'un ou de plusieurs tests, leur exécution et leur interprétation ne peuvent être laissés entre les mains d'amateurs. Ne peuvent être habilités à diriger un examen psychologique des vocations que des professionnels qui, en plus, connaissent de très près et si possible par eux-mêmes les exigences de la vie sacerdotale et religieuse. Tout amateurisme est ici plus qu'ailleurs criminel.*

3° *Dans l'état actuel de la psychologie appliquée et de la psychiatrie, les spécialistes semblent avoir en mains des techniques suffisamment sûres et efficaces pour que l'on puisse procéder à un examen psychologique des candidats à la vocation sacerdotale ou religieuse.*

Sans doute, nous ne possédons pas encore des tests spécifiques pour de telles vocations. Nous savons cependant qu'ils sont à l'étude, du moins en ce qui concerne le sacerdoce (tests d'aptitude intellectuelle et affective, tests de situation et de motivation), mais il faudra que ces tests soient dûment étalonnés, confirmés par une longue expérience avant qu'on puisse en faire un usage pleinement efficace et généralisé. Il faudra surtout que soient formés des spécialistes de valeur et en nombre suffisant. On en est donc, sur ce point, à la période de recherche — ce qui est déjà beaucoup — mais il nous faut constater que, pour l'instant, nous ne possédons pas pratiquement de tests spécifiques de la vocation sacerdotale ou religieuse.

2. *Acta et Documenta Congressus generalis de statibus perfectionis.* Rome, 1950, vol. II, pp. 792-822.

Mais de tels tests ne paraissent pas indispensables. En effet, l'aptitude psychologique d'un candidat au sacerdoce ou à la vie religieuse peut être déjà suffisament indiquée dans la plupart des cas par un examen de son aptitude intellectuelle (indispensable pour le sacerdoce) et de son équilibre affectif. Tout sujet qui jouit d'un équilibre psychologique sain, d'une intégration suffisante, d'une maturité acquise ou en bonne voie d'achèvement remplit les conditions suffisantes pour entrer dans la vie sacerdotale ou religieuse. Le reste, c'est-à-dire les conditions proprement surnaturelles, est à juger par le supérieur et non pas par le psychologue. Mais celui-ci peut déjà donner de précieuses indications au supérieur en l'assurant que tel candidat a tout ce qu'il faut du point de vue psychologique pour faire un bon prêtre ou un bon religieux. Le psychologue dispose dans son arsenal de tests des moyens suffisants pour donner un tel avis : les tests de niveau intellectuel, de projection et de personnalité, complétés par un anamnèse, voire un examen psychiatrique, peuvent être utilisés, encore qu'il faille les adapter à la psychologie particulière du candidat au sacerdoce ou à la vie religieuse (ainsi que l'a montré le R. P. Bier).

Ces moyens sont donc suffisants pour qu'on puisse les employer avec profit et que le supérieur sache si la semence divine de la vocation a suffisamment de chances de tomber sur un terrain psychologiquement assez sain pour qu'elle puisse se développer heureusement. Si le psychologue lui signale au contraire une inaptitude, il peut, selon les cas, refuser purement et simplement le candidat, ou bien le faire attendre en lui conseillant quelque thérapeutique, ou bien encore l'accepter. Mais il pourra dans ce cas l'aider à tirer le maximum de profit de son temps de probation. Enfin, rien n'empêche que l'on s'efforce, dans chaque congrégation ou diocèse, de procéder à une sorte d'orientation professionnelle en cherchant pour chaque prêtre ou religieux un poste en harmonie avec ses dispositions psychologiques.

C'est dans ces conditions que l'examen psychologique des vocations nous paraît devoir être fécond. Les travaux en cours, et notamment ceux dont nous publions ici les résultats, nous paraissent riches d'avenir.

Fr. A. Plé, O. P.

L'EXAMEN PSYCHOLOGIQUE

I

Sous ce titre, nous voudrions considérer l'apport que l'emploi d'examens psychologiques peut constituer dans le discernement d'une vocation religieuse ou sacerdotale. Dans une première partie, nous chercherons à voir le rôle que peut jouer ce genre de tests dans la sélection des candidats, ce qui nous entraînera à traiter du rapport entre ces tests et la théologie de la vocation. Il est certain qu'une telle question est très théorique, mais c'est sur ses bases que nous pouvons trouver la justification de l'examen psychologique avant d'aborder valablement la seconde partie de cet article : en quoi peut consister pratiquement un tel programme.

La vocation religieuse

Tout en étant pleinement d'accord sur les plans de la théologie et de la psychologie avec la tendance moderne qui étend le sens du mot « vocation » à tous les états de vie chrétienne, nous le restreindrons dans cette étude au sens de « vocation religieuse » et de « vocation sacerdotale ». Plus spécifiquement encore, nous traiterons surtout de la vie religieuse, pensant qu'il ne sera pas difficile ensuite d'en inférer ce qui concerne la vocation sacerdotale.

Le terme même de « vocation » exprime l'action d'inciter quelqu'un à se diriger vers un but défini; en un

mot, c'est un appel. Dans le cas d'une vocation divine, c'est Dieu qui appelle. Dans le cas d'une vocation religieuse, c'est un appel à la pratique volontaire des conseils évangéliques dans le cadre d'un institut approuvé par l'Église. La question qui se pose dans chaque cas de vocation est la suivante : comment pouvons-nous savoir dans un cas déterminé que Dieu appelle ? Comment peut-on savoir si la vocation est vraie ou fausse, authentique ou illusoire ? C'est à cette question que doivent répondre l'intéressé, son directeur et le supérieur qui l'accepte.

Dans son ouvrage récent sur *La Théologie de la vocation religieuse*, le P. Edward Farrell, O. P., signale que saint Thomas d'Aquin établit une distinction entre vocation *interne*, ou attrait du candidat vers la vie religieuse, et vocation *externe*, ou acceptation de ce candidat par un supérieur légitime. Considérer la vocation sous ces deux aspects nous aidera dans notre propos. Nous essaierons de déterminer ainsi la perspective propre de l'examen psychologique des candidats et de montrer le rôle légitime de son intervention dans le discernement d'une vocation.

Vocation interne.

Par vocation interne, saint Thomas entend l'intention du candidat d'embrasser la vie religieuse. Cette intention est formée par un homme sous l'influence de l'Esprit-Saint. Elle est l'effet du travail de la grâce, ou plutôt d'une série de grâces consistant en secours intérieurs et extérieurs, en vertu de quoi l'intéressé est amené à prendre la résolution d'entrer en religion.

Cette résolution d'entrer en religion peut être le résultat d'une illumination extraordinaire de l'esprit et d'une incitation de la volonté vers l'état religieux. Quelques saints ont été favorisés d'un tel appel à coup sûr divin. Mais le pape Pie X, dans sa décision au sujet du livre du chanoine Lahitton sur la *Vocation sacerdotale*, a clairement montré qu'un appel spécial de ce genre n'est nullement nécessaire pour prouver l'authenticité d'une vocation sacerdotale ou religieuse. En général, l'intention d'entrer en religion se forme sous l'influence de ce que les théolo-

giens appellent la grâce ordinaire, c'est-à-dire une grâce opérant au moyen d'une succession de raisonnements. Les théologiens veulent signifier par là que la décision est le résultat d'une délibération faisant prendre conscience à l'intéressé, à la lumière de l'Évangile et de la réflexion, que, tout étant bien considéré, la voie des conseils est préférable pour lui. Ce qui amène sa volonté, sous l'influence d'une inclination rationnelle, à tendre vers cette forme de vie.

Il faut pourtant noter que le propos d'entrer en religion doit être suffisamment ferme à cause des difficultés que présente cet état de vie. De l'avis des théologiens, une ferme résolution est la seule manifestation subjective d'une vocation. Sur le plan philosophique, il est possible de démontrer qu'une disposition d'esprit ne peut logiquement être ferme que si tout doute raisonnable est exclu. Nous pouvons donc dire que ce qu'opère la grâce de Dieu dans le cas de la vocation est de rendre possible pour le sujet de voir avec une clarté excluant toute crainte raisonnable de se tromper, que la voie des conseils est la voie préférable pour lui. Il semblerait donc que le sujet dont la disposition d'esprit avant d'entrer est incertaine, qui n'est pas sûr d'avoir ou non une vocation, mais qui demande « à faire un essai de vie religieuse », n'a pas une vraie vocation puisqu'il manque de ce ferme propos qui est le signe subjectif d'une vocation. Il est possible qu'un tel sujet puisse devenir certain de sa vocation pendant le postulat ou le noviciat; il semble toutefois plus prudent, quand un doute de ce genre est connu, de remettre l'admission jusqu'à ce qu'il soit résolu et, pendant ce temps, d'encourager l'intéressé à prier et à considérer la question avec plus de maturité.

Il est évident qu'une telle décision assurée d'entrer en religion est le fruit de la grâce. *Vous ne m'avez pas choisi, mais je vous ai choisis* (Jn, 15, 16). C'est l'essence de la vocation religieuse et il est clair que c'est son aspect surnaturel. La psychologie, qui ne peut toucher directement que la nature, n'a donc rien à faire avec cet aspect de la vocation. Pourtant, de façon indirecte, elle a une certaine contribution à apporter.

Le canon 538 déclare que le candidat à la vie religieuse doit être inspiré par une « intention droite ». Cette con-

dition exprime de façon différente ce qui a déjà été dit. Si le projet d'entrer en religion a été formé sous l'influence de la grâce, l'intention sera droite. Nul motif purement naturel ne pourra donc suffire, qu'il s'agisse d'une déception ou d'une désillusion sur le monde, ou d'une recherche de bonheur personnel, de sécurité, ou du désir d'échapper à une situation familiale malheureuse. D'un autre côté, les théologiens concèdent que *tout* motif surnaturel peut suffire, par exemple le désir de sauver son âme, ou de travailler au salut des autres, ou de servir Dieu de façon plus parfaite, ou de mieux assurer son salut.

Il semblerait que c'est sur ce point que la psychologie peut apporter sa contribution. Une motivation humaine, nous le savons maintenant, est une question beaucoup plus complexe qu'il n'est possible de le savoir à l'avance. Nos motifs sont rarement simples. Des motifs conscients peuvent parfois recouvrir comme d'un manteau des tendances cachées et non détectées. Les motifs induisant une personne à demander son admission à la vie religieuse sont rarement de nature purement surnaturelle. Des motifs naturels s'y mêlent invariablement. Cependant, ce qui importe, c'est que les motifs *dominants* soient surnaturels. Si, dans le concret, l'ensemble des motifs est partiellement naturel et partiellement surnaturel, plus le rôle des motifs surnaturels est prédominant, plus on aura l'assurance que l'appel vient bien de Dieu.

Un exemple peut illustrer cela. Supposons qu'un directeur spirituel, demandant à une jeune fille pourquoi elle veut consacrer à Dieu sa virginité, découvre que c'est parce que les choses de la chair lui répugnent. Le mariage lui fait horreur. Si son attrait pour la vie religieuse n'était en fait rien de plus que la recherche d'une forme de vie correspondant à une telle inhibition psychique, on aurait de la peine à croire sa vocation authentique. Mais il est probable que, chez une telle jeune fille, cette motivation fondamentale est mêlée à quelque intention surnaturelle. La question est alors de savoir jusqu'où, dans un cas de ce genre, la motivation surnaturelle est dominante, et donc authentique, ou s'il ne s'agit que d'un cas d'illusion sur soi.

Je peux concevoir que, dans un cas comme celui-là, le

directeur conseille à la jeune fille de remercier Dieu de ce qu'elle éprouve parce qu'elle est ainsi préservée de bien des tentations contre la pureté. Pourtant, je crois qu'un tel avis pourrait être très discuté. Naturellement, il est tout à fait vrai qu'une telle personne n'aurait pas ou seulement peu de difficulté dans l'observance matérielle de la chasteté, mais l'absence de péché ou de lutte n'est pas une preuve de vertu. Dans un cas semblable, le frein qui empêche de pécher n'est pas l'influence régulatrice de la raison, qui pourrait être la base de la vertu, mais une inhibition d'ordre psychique. C'est le plan de Dieu que les sexes soient attirés l'un vers l'autre, et non en répulsion. Les paroles du Christ (Mt., 19, 12) et de saint Paul (1 Cor., 7, 6-9) indiquent clairement que l'invitation à suivre les conseils implique un sacrifice. La jeune fille qui répugne aux choses de la chair ne fait pas de sacrifice en consacrant à Dieu sa virginité. La candidate apte à la vie religieuse n'est pas celle qui est incapable d'envisager le mariage, mais celle qui abandonne librement ce bien pour un plus grand.

Il faut en outre considérer dans un cas de cette sorte un aspect qu'il ne faut pas négliger. Telle que nous l'avons présentée, la répugnance éprouvée à l'égard de toute manifestation sexuelle est une inhibition psychique qui peut être due à une déformation psychologique ou autre. Supposons qu'après quelques années de vie religieuse cet obstacle disparaisse tout à coup — il n'est pas impossible que cela puisse arriver. Une fois le frein psychologique disparu, la personne peut, par manque de vertu, se trouver sans défense contre une passion dont elle n'avait jamais soupçonné l'existence. Est-ce que certaines défections ahurissantes après des années de vie religieuse ne pourraient pas s'expliquer de cette façon ?

Les maîtres de la vie spirituelle ont toujours reconnu qu'il est possible de se faire des illusions sur son propre compte dans le service de Dieu. La psychologie moderne tend à renforcer leurs avertissements en fournissant des exemples des voies subtiles par lesquelles des influences inconscientes et non décelées peuvent s'insinuer dans les motivations humaines. Quand cela se produit dans des cas de vocations, la bonne volonté de l'intéressé est hors de question, mais c'est de l'authenticité de sa vocation

qu'il s'agit. Dans ce cas, il se trompe lui-même et peut très facilement tromper les autres.

La manifestation de la vertu est parfois ambiguë et ce qui a extérieurement l'air d'être vertu peut très bien n'être rien de plus qu'un masque recouvrant des problèmes psychologiques. La soumission naturelle et un complexe d'infériorité profondément enraciné peuvent très bien passer pour de l'humilité; des efforts plus que consciencieux pour atteindre la perfection peuvent très bien n'être rien de plus qu'une réaction psychologique de défense contre la crainte des critiques et une incapacité de tolérer l'échec, tandis que le zèle apostolique authentique n'est pas toujours facile à distinguer d'un comportement paranoïaque. Le discernement des esprits est parfois difficile et nous avons l'avertissement de l'Écriture : *Bien-aimés, ne croyez pas toutes sortes d'esprits, mais éprouvez si l'esprit vient de Dieu* (1 Jn, 4, 1). Cet avertissement semble particulièrement pertinent en matière de discernement des vocations et spécialement en ce qui concerne les motivations portant le sujet à solliciter son admission à la vie religieuse. Il serait certainement excessif d'examiner tous nos motifs conscients et de ne voir en eux que des déguisements de tendances cachées, mais il faut savoir que ces motifs conscients sont parfois trompeurs et que les motifs dominants de nos actes ne sont pas toujours ceux qui nous font agir consciemment. Une crainte inconsciente de contact avec le monde, par exemple, peut être cachée par des motifs parfaitement orthodoxes tels que le mépris du monde et le désir de la perfection. Les actes des individus peuvent pendant un long temps paraître inspirés par ces motifs traditionnels, mais il peut arriver qu'ils se révèlent n'être en réalité que les effets de tendances névrotiques. Là où des facteurs inconscients sont à l'œuvre, le bon sens a peine à suffire pour discerner une vocation et il faut un œil expérimenté pour découvrir une névrose latente subtilement cachée derrière un comportement normal.

Vocation externe.

Passons à présent de la vocation interne, où la psychologie ne peut intervenir que de façon limitée et indirecte,

à la vocation externe où sa participation est à la fois plus directe et plus étendue. Par vocation externe, comme nous l'avons déjà dit, saint Thomas entend l'acceptation d'un candidat par un supérieur légitime. La vocation externe réalise et perfectionne l'appel intérieur en le déterminant essentiellement à tel institut particulier.

Il est évident qu'avant de pouvoir accepter un sujet, il faut porter un jugement sur sa convenance à la vie religieuse. C'est au supérieur religieux qu'appartient en dernier ressort l'entière responsabilité de l'admission du sujet. On peut toujours se demander si l'appel intérieur est ou n'est pas authentique; il trouve donc une certaine confirmation dans le jugement favorable émis par un supérieur compétent. La réunion des deux concrétise la vocation religieuse.

On peut considérer l'aptitude à la vie religieuse à différents points de vue, mais cet article ne veut envisager que l'aspect des qualités de corps et d'esprit qui, selon les termes du canon 538, rendent l'individu « apte à porter le fardeau de l'état religieux ». Un certain niveau de santé physique est requis pour l'exercice de la vie religieuse et il est d'usage courant de demander aux sujets de fournir un certificat médical de bonne santé. Il convient cependant, dans le cadre de cet article, de tenir compte du facteur santé mentale qui n'est pas moins nécessaire pour mener la vie religieuse. La formule *mens sana in corpore sano* exprime heureusement les exigences naturelles de la vie religieuse.

Apport de l'examen psychologique

Je ne crois pas qu'il existe de profonds désaccords sur le fait que certaines qualités psychologiques sont requises d'un candidat à la vie religieuse. Que ces qualités soient appelées maturité, équilibre, stabilité, maîtrise de soi, adaptation à l'institut, il semble que ce qui doit être requis en tout premier lieu et sur quoi tout le monde peut être d'accord est l'intégrité mentale. L'accord serait encore plus facile et plus clair si la proposition était formulée en termes négatifs. Il est des conditions psycho-

logiques qui rendent un sujet inapte à mener la vie religieuse. En conséquence, aucun supérieur ne peut accepter un candidat à la vie religieuse sans se faire une opinion sur son aptitude mentale. L'ennui est qu'un jugement aussi indispensable est fréquemment superficiel et livré au hasard, faute d'avoir les éléments de base nécessaires pour juger de façon plus pertinente. C'est ici que l'examen psychologique des candidats peut apporter une utile contribution. Il peut offrir des bases plus solides à l'estimation des aptitudes psychologiques. Il peut être intéressant de faire ainsi remarquer dès le début de cet article que l'examen psychologique des candidats n'est nouveau que dans ses méthodes, non dans son but. Il est de tradition et on ne peut y échapper. Il n'est autre que le jugement porté sur l'aptitude psychologique d'un sujet.

L'examen psychologique a un rôle à jouer à l'égard de *tous* les candidats. Pour le plus grand nombre d'entre eux, son rôle sera négatif et consistera simplement à affirmer qu'ils sont psychologiquement aptes, c'est-à-dire qu'on ne trouve en eux aucun facteur psychologique ayant pu dans le passé les rendre incapables de porter le fardeau de la vie religieuse. Même dans ce cas où la contribution de l'examen psychologique est négative, il n'est pas dit qu'elle soit inutile puisque ce qu'on demande précisément est un certificat sans restrictions de bonne santé mentale. Il faut noter qu'un tel certificat délivré au moment de la candidature ne garantit pas nécessairement que des difficultés psychologiques ne pourront pas surgir dans l'avenir, pas plus que l'assurance d'une bonne santé physique au moment de l'entrée en religion n'est une garantie contre une défaillance de santé dans l'avenir. Mais, à ce moment précis, il représente ce qui est nécessaire et suffisant.

En ce qui concerne les autres candidats, nous avons l'assurance que l'examen psychologique aura des résultats positifs, quoique parfois excessifs, car de sérieux désordres mentaux ne peuvent être exclus *a priori* chez des candidats à la vie religieuse. Dans ce sens, le travail du P. Thomas Verner Moore sur la proportion des cas de folie chez des prêtres et des religieuses est éclairant. Cette étude a paru en 1936 dans *The Ecclesiastical Review* et

demeure toujours la seule publiée sur ce sujet[1]. En liaison avec son enquête, le P. Moore a contacté tous les sanatoria et asiles d'aliénés catholiques et non catholiques d'État ou privés des États-Unis. A partir des renseignements qu'il a pu ainsi recueillir, le P. Moore donne les chiffres suivants pour l'année 1935. Le pourcentage pour cent mille habitants s'établissait comme suit :

Cas de prêtres	446
Cas de religieuses	485
Cas de Frères	418
Ensemble de la population	595

Il trouvait une différence notable entre les Sœurs appartenant à des Ordres actifs avec un pourcentage de 428 et les Sœurs cloîtrées avec un pourcentage de 1.034. Il ressort de ces résultats que le pourcentage des désordres mentaux chez les prêtres et les religieuses est inférieur à celui de l'ensemble de la population, mais que la proportion des religieuses cloîtrées est deux fois supérieure à celle de l'ensemble de la population. Il faut encore noter ceci : bien que le pourcentage des cas de folie parmi les prêtres et les religieux soit inférieur à celui de la population générale, ce résultat est dû au fait que les types de folie d'origine syphilitique sont presque complètement absents parmi les prêtres et les religieux. Si ces derniers étaient éliminés des chiffres de l'ensemble de la population, le pourcentage des cas de folie parmi les prêtres et les religieux dépasserait celui de l'ensemble de la population.

A première vue, on serait tenté d'interpréter ces chiffres en leur faisant dire que, la vie religieuse exigeant une plus grande stabilité psychologique que la vie dans le monde, par voie de conséquence les défaillances psychiques y sont plus fréquentes. Bien que cette interprétation contienne une part de vérité, le P. Moore croit plutôt qu'un facteur plus important de ces résultats est l'attirance exercée par la vie religieuse sur certaines person-

1. Thomas Verner Moore, *Insanity in Priests and Religious*, Part. I. *The Rate of Insanity in Priests and Religious*, in *The Ecclesiastical Review*, 95 (1936), 485-498.

nalités pré-psychotiques. La schizophrénie, par exemple, est de loin le désordre psychique qu'on rencontre le plus souvent parmi les prêtres réguliers et les religieux; il n'y a aucun doute qu'un nombre considérable de personnalités pré-schizophréniques sont attirées par la retraite et la solitude de la vie religieuse, et par la vie contemplative davantage que par la vie active. Ces tendances schizophréniques se développent et deviennent de vraies psychoses dans la vie religieuse, mais on ne peut absolument pas douter qu'elles se seraient tout autant développées si ces personnes étaient restées dans le monde.

On ne peut guère s'attendre à déceler sur-le-champ des psychoses chez les sujets aspirant à la vie religieuse, mais des pré-psychoses et des débuts de psychoses constituent un problème, comme l'indiquent les découvertes du P. Moore et son interprétation de base. L'essentiel pour nous est de savoir qu'on ne peut déceler cette pré-psychose chez un sujet aspirant à la vie religieuse sans recourir à certains procédés spéciaux d'examen capables de la révéler. Le nombre de ces personnes sollicitant leur admission à la vie religieuse le prouve suffisamment.

Comme nous l'avons déjà dit, des cas graves de désordres mentaux sont relativement rares chez des candidats à la vie religieuse et peuvent être décelés sans trop de difficultés. Ils ne laissent place à aucune équivoque et l'examen montre aisément si un candidat se trouve dans un tel état de santé mentale. Il existe pourtant un grand nombre de cas où les difficultés d'ordre psychologique sont beaucoup moins graves. L'évaluation de ces cas est beaucoup plus difficile pour deux raisons fondamentales : 1) étant moins développé, le trouble mental est moins facile à déceler; 2) il est plus difficile de prévoir dans quelle mesure il peut rendre le candidat incapable de supporter le fardeau de la vie religieuse. Il est évident que nous ne parlons ici que des névroses en général et des formes légères de troubles mentaux qu'on ne pourrait même pas appeler névroses.

Névrose est un terme vague dont on se sert en général pour désigner les formes non psychotiques de troubles nerveux. Nous penserions volontiers que les principaux responsables de l'examen et de la décision finale devraient ne parler de névrose qu'avec la plus grande circonspec-

tion. Il est certain que la présence d'une névrose crée une présomption d'inaptitude, mais il peut se produire le contraire dans un cas donné. Quelle norme choisir alors ? Je me permettrai de suggérer une distinction fondamentale quant aux formes de névrose. Il existe sans aucun doute des types de troubles névrotiques que les exigences de la vie religieuse aggraveraient certainement. Je crois pour ma part que la constatation d'une névrose de ce genre rendrait le sujet inapte. Je préfère pour le moment laisser ouverte la question de savoir s'il existe actuellement des névroses du second type, celles que les exigences de la vie religieuse n'accentueraient pas.

A titre d'exemple d'une névrose rendant impossible l'admission d'un sujet qui en présenterait les signes, je mentionnerai l'hypocondrie, ou une préoccupation anormale de sa propre santé corporelle. Il est bien connu que cette tendance peut se développer dans le cadre d'une préoccupation exclusive ne laissant à l'individu que bien peu de possibilités d'intérêt ou d'énergie à consacrer aux observances religieuses. Dans ses formes les plus adoucies, la vie de communauté et les observances régulières en subissent le contre-coup à peu près seules; dans les stades plus avancés, l'individu devient incapable de s'astreindre à la régularité de la vie religieuse. L'expérience prouve que l'introspection de la vie religieuse favorise certaines tendances hypocondriaques, ce qui confirme notre certitude que la vie religieuse ne peut qu'aggraver de telles tendances existant déjà au moment de l'admission. Un exemple encore plus clair à mon sens de cette sorte de névrose serait un cas de névrose obsessionnelle se manifestant au plan moral par le scrupule. Je ne parle évidemment pas d'un cas isolé de scrupule pouvant se produire une fois ou l'autre dans la vie d'un sujet, mais d'une attitude scrupuleuse assez constante pour être devenue habituelle. Un tel état est aggravé par les obligations surérogatoires de la vie religieuse, le continuel examen de soi qui est une condition indispensable de progrès vers la perfection religieuse et par le caractère d'obligation des vœux. Dans ses formes les plus atténuées, le scrupule diminue l'efficience dans la prière comme dans le travail apostolique. Dans ses manifestations les plus graves, il transforme la prière et les observances religieu-

ses en une véritable torture et rend absolument impossible tout travail productif.

Attitude a prendre dans les cas douteux

En liaison avec le sujet dont nous traitons actuellement se pose une question qu'il faut regarder en face : n'allons-nous pas trop loin en excluant les sujets à tendances névrotiques ? Ne serait-il pas davantage conforme à l'esprit du Christ et de l'Église de les accepter et de permettre à l'effet thérapeutique de la grâce d'agir sur eux ?

En réponse à une question de ce genre, je voudrais faire remarquer que cet examen psychologique a atteint son but, a accompli son œuvre propre et apporté la contribution qu'on lui demandait quand il a permis d'établir des certitudes sur un candidat (pour autant qu'il soit possible d'affirmer avec certitude) et a mis ses conclusions à la disposition du supérieur responsable de la décision à prendre. C'est au supérieur de prendre la responsabilité d'agir pour le mieux en tenant compte de ces conclusions ainsi que de toutes les autres sources d'information qu'il a pu avoir à sa disposition. Naturellement, un supérieur prudent ne prendra pas de décision sans commencer par recourir à la prière. En vérité, tous ceux qui ont quelque rôle à jouer dans le discernement d'une vocation doivent prier. L'intéressé lui-même doit prier, son directeur doit prier et le supérieur à qui revient la responsabilité de l'admettre doit prier. Les Évangiles nous disent que Notre-Seigneur passa la nuit en prière avant de choisir ses apôtres. L'exemple des saints nous enseigne que nous avons à prier dans une décision aussi importante, mais aussi à agir. Saint Ignace, par exemple, enseignait que nous devons agir comme si tout dépendait entièrement de nous, mais prier comme si le succès dépendait uniquement de la prière. Un tel conseil semble particulièrement pertinent lorsqu'il s'agit du discernement des vocations. Une question aussi grave exige une information aussi minutieuse que possible, mais, en dernier ressort, un tel choix repose sur le jugement du supérieur. Ce jugement devrait être fondé en fait autant qu'il est

humainement possible de découvrir la vérité, et devrait être éclairé par la grâce aussi loin qu'il est possible d'invoquer l'assistance divine par la prière.

Mais, même après avoir pris toutes ces précautions de prudence surnaturelle et naturelle, la décision demeure difficile à prendre, car dans ces cas nous nous trouvons précisément en présence de la tâche la plus difficile qui soit au monde : prévoir les mystérieuses interréactions de la grâce divine et de la liberté humaine :

> Si le mystère de ce jeu est humainement impénétrable, même *post factum* (en effet, quand il y a départ, il est souvent impossible de savoir s'il y a eu une infidélité à une vocation réelle ou la découverte tardive d'une absence de vocation religieuse), il est encore plus impossible de le prévoir [2].

Nous sommes contraints d'admettre humblement qu'il y a et qu'il continuera d'y avoir un certain nombre de cas qu'on ne peut éviter, mais qu'un plus grand effort humain de prudence pourrait empêcher. C'est là que se trouve notre tâche.

Quand il existe un doute sur l'opportunité d'admettre un candidat à la vie religieuse, je proposerais le principe général suivant : je crois qu'il vaudrait mieux pencher pour la sévérité plutôt que pour l'indulgence. Je me base pour donner ce conseil sur le fait que la vie religieuse exige un équilibre psychologique plus qu'ordinaire. Par les vœux, qui constituent l'essence de la vie religieuse, l'homme fait de lui-même un holocauste à Dieu. Nous parlons aussi du martyre des vœux. Il est exact que dans ce contexte « holocauste » et « martyre » sont des métaphores. Mais ces expressions mettent en relief ce que la pratique de la vie religieuse exige de la nature humaine et montrent la portée psychologique considérable de telles exigences. Il est indéniable que les satisfactions psychologiques que peuvent avoir les religieux sont considérablement réduites par rapport à celles que peuvent connaître les gens vivant dans le monde. Par contre, les occasions de frustration sont plus grandes du fait des

2. A. Plé, O.P., *De l'usage des méthodes de la psychologie contemporaine dans le discernement des vocations religieuses*, dans *Le discernement des vocations de religieuses*, Éd. du Cerf, 1950, p. 115.

vœux de religion, qui entraînent la non-satisfaction de besoins humains profonds, et des exigences quotidiennes de la vie de communauté. D'où la nécessité d'un équilibre psychologique plus profond et de plus de maturité de la part des religieux. Il semblerait donc peu prudent d'admettre en religion des sujets qui seraient nettement au-dessous du niveau normal d'intégrité psychologique.

Un autre point vaudrait la peine d'être noté en liaison avec ce qui précède. Il arrive parfois qu'on accepte des candidats douteux parce qu'on pense que la vie religieuse leur fera davantage de bien qu'à d'autres sujets de plus grande valeur qui paraissent avoir moins besoin des secours que procure la vie religieuse. On pourrait présenter cette objection de façon légèrement différente en disant que s'il y a doute, on pourrait donner au sujet le bénéfice du doute. Nous présumons qu'il s'agit d'un doute positif, c'est-à-dire dans lequel il y a des raisons positives de mettre en question l'aptitude du candidat. Dans des cas semblables, je ne pense pas qu'il soit bon d'appliquer le principe général d'après lequel le sujet devrait bénéficier du doute. Il ne faut pas oublier que la communauté religieuse, elle aussi, a des droits. Il semble qu'un principe encore plus fondamental doit jouer, celui suivant lequel le bien de la communauté doit prévaloir sur le bien d'un individu, surtout quand ce dernier n'est pas encore membre de la communauté, comme ce serait le cas pour un postulant.

Il est vraisemblable qu'un sujet douteux, si le doute est vraiment fondé, doit commencer à poser des problèmes dès le jour même de son arrivée au noviciat. Il y a de fortes chances pour qu'il prenne dès le début un temps exagéré au maître des novices au détriment des autres novices qui retireraient un plus grand bien de ses conseils et de sa direction. De plus, les individus psychologiquement instables et les névrosés sont des gens avec qui il est difficile de vivre. Il semble vraiment injuste de permettre à de telles personnes de venir rompre la paix et l'harmonie de la vie de la communauté. L'expérience a suffisamment montré qu'une telle personne peut être une épine dans le flanc de toute une communauté. Nous pouvons être assurés que la Providence de Dieu fournira toujours assez de membres difficiles à vivre dans

une communauté pour faire de la vie religieuse une source de vertus et de sanctification. Mais c'est tout autre chose de contribuer sciemment aux difficultés de la vie religieuse en admettant des personnes psychologiquement inadaptées. Enfin demeure toujours l'éventualité, sinon la probabilité, que les exigences de la vie religieuse augmentent les difficultés des personnes psychologiquement instables jusqu'à un point où elles seront finalement acculées à quitter la vie religieuse (et l'institut peut s'estimer heureux si le problème peut trouver sa solution de cette façon), ou à être renvoyées de la communauté et hospitalisées. Cette dernière solution peut constituer financièrement une charge effroyable pour une communauté et qui semblerait être une injustice s'il y avait quelque vraisemblance qu'une telle éventualité ait pu être prévue au moment de l'admission.

Certains pourraient penser que, dans un cas de doute au sujet de l'aptitude psychologique d'un candidat, on pourrait l'admettre avec la pensée que son impossibilité à s'adapter à la vie religieuse lui deviendra vite évidente en raison de l'effort qu'il devra faire pour essayer de vivre une vie qu'il n'imaginait pas telle, et qu'il en viendra à quitter volontairement. L'attente d'un départ volontaire dans un cas de ce genre n'est pas très fondée. Même pour une personnalité mûre et psychologiquement bien équilibrée, la réadaptation à la vie dans le monde est difficile; il faut énormément de courage pour faire face aux question indiscrètes de la famille et des amis. On ne peut attendre de quelqu'un dont le point faible se situe précisément sur ce plan d'être capable d'affronter de telles difficultés. En outre, il est à présumer que le sujet souffre de désordres de la sensibilité ou de la personnalité. L'une des principales caractéristiques de difficultés de ce genre est un manque de lumière sur soi. Si le désordre augmente au point de contraindre l'intéressé à partir, son manque de lucidité va croître en même temps et il ne faut pas trop s'attendre à ce qu'il parte volontairement. Je reviens donc à ma première proposition en affirmant que ce serait une charité erronée que celle qui ferait accepter en religion des personnes de maturité douteuse dont l'équilibre puisse être mis en question.

En concluant cette première partie, je voudrais me

référer à deux textes qui me paraissent confirmer mon point de vue.

Au cours de journées d'études sur la vocation religieuse qui se sont tenues en France en 1949, une supérieure exprimait ainsi sa pensée personnelle :

> Il y a un fait d'expérience, c'est que lorsqu'au Noviciat, on a un doute sur un sujet, il se vérifie presque toujours; les choses ne s'arrangent pas. Il peut y avoir des cas heureux, ils sont rares[3].

Je voudrais simplement suggérer que, dans une recherche adéquate, nous puissions reprendre l'étude du candidat douteux et la mener plus avant; mais le principe demeurera le même.

Je voudrais citer également un texte du pape Pie XI, qui recommandait la même circonspection dans le choix des sujets. Dans une audience accordée au Chapitre général des Capucins après l'élection du T.R.P. Donatus de Welle comme ministre général en juin 1938, il s'exprimait ainsi :

> Cette recommandation dont Nous prenons la pleine responsabilité doit être considérée comme l'avis d'un père à ses enfants. Elle vient simplement du désir du bien de toutes les familles religieuses. Voici cette recommandation : Soyez sévères. Ces mots sont peut-être durs, mais ils sont commandés par l'amour, par un amour vrai, l'amour des amis de Notre-Seigneur, qui ne peut être satisfait si quelque chose est retranché à la vérité... Nous ne voulons pas parler simplement d'une sévérité de la discipline en général, mais d'abord et avant tout de la sévérité dont il faut faire preuve dans l'admission au postulat. Si certains vous disent qu'on est déjà trop sévère à l'heure actuelle, Nous vous autorisons à répondre que c'est le pape qui veut qu'il en soit ainsi parce qu'il en voit clairement la nécessité en vertu de sa position et de ses responsabilités, d'autant plus que la Providence, lui ayant accordé un assez long pontificat, lui a permis d'acquérir une expérience étendue dans ce domaine. En vérité, si l'on veut que la vie religieuse garde toute sa splendeur, il faut être sévère, surtout en ce qui concerne

3. *Quelques réponses à l'enquête sur le discernement des vocations*, dans *Le Discernement des vocations de religieuses*, Éd. du Cerf, 1950, p. 93.

les vocations, car bien que la grâce divine aide la nature, elle ne la détruit pas; la nécessité de livrer bataille demeure, et dans la vie religieuse les objectifs sont plus élevés...

Il n'est pas exagéré de dire que là où on s'unit pour former un groupe, même très peu nombreux, surgissent aussitôt des causes d'altération. C'est ce que nous révèle l'expérience. Cela ne veut pas dire qu'une famille religieuse doive donc réduire le nombre de ses membres. Tout au contraire, il faudrait toujours tendre vers un accroissement. Mais elle devrait veiller à choisir ses membres soigneusement, comme des soldats d'élite. C'est une tâche difficile, mais essentielle. Quand un certain nombre d'hommes se réunissent en vue de quelque entreprise, leurs qualités, surtout les plus hautes, ne deviennent pas propriété commune : chacun garde les siennes. D'autre part, leurs faiblesses et leurs défauts s'ajoutent et se fondent ensemble...

Ces mots venant d'une si haute autorité parlent d'eux-mêmes. Nous n'avons voulu jusqu'ici qu'exposer notre conviction que l'examen psychologique a une fonction à remplir dans le choix des candidats à la vie religieuse et qu'un tel programme est en harmonie avec l'esprit de la vocation religieuse telle que l'Église la comprend. Qu'un tel programme soit théoriquement désirable est une chose, sa mise en œuvre en est une autre. C'est ce que nous allons considérer dans la seconde partie de cet article.

II

Dans un article du *Supplément de la Vie Spirituelle*, le R. P. Plé écrivait naguère :

> Si le psychologue peut nous avertir dès le début, n'y aurait-il pas péché de notre part de ne pas nous adresser à lui ? Le caractère sacré de la grâce — et surtout de la grâce de la vie religieuse — comme le respect pour la personne humaine nous font une grave obligation de tout mettre en œuvre pour éviter des erreurs de discernement [4].

4. A. Plé, O.P., *Attraits inconscients à la vie religieuse*, dans *Le Supplément de La Vie Spirituelle*, n° 14, août 1950, p. 278.

Bien peu sans doute ne souscriront pas à ce texte. La question cruciale demeure pourtant : le psychologue est-il en mesure d'affirmer que tel sujet est vraiment inapte ?

Les réponses diffèrent. Le P. Félix Duffey, C.S.C. a écrit sur ce sujet un excellent petit livre intitulé *Testing the Spirit*[5]. L'ouvrage commence par une citation de l'Écriture que pourraient prendre pour devise tous ceux qui s'occupent de discernement des vocations. Elle est tirée de la I^re^ Épître à Timothée : *Certains ont des défauts qui se manifestent aisément; pour d'autres, il faut chercher avant de les découvrir* (5, 24). Bien que le P. Duffey ait la conviction que des candidats à la vie religieuse doivent jouir d'une robuste santé mentale et ait écrit son livre pour le dire, il croit néanmoins que l'emploi d'examens psychologiques de leurs aptitudes mentales serait « imprudent »[6]. Il étaie cette conclusion sur deux observations fondamentales. La première est que les tests psychométriques ne sont pas infaillibles. On peut légitimement se demander s'il existe dans un domaine aussi délicat une méthode infaillible. Si l'emploi de la psychométrie est imprudente parce que les tests d'examen ne sont pas infaillibles, l'emploi de n'importe quelle autre méthode devrait aussi être jugé imprudent. La solution proposée par le P. Duffey n'est certainement pas infaillible, qui consiste à laisser directeurs spirituels et supérieurs discerner les aptitudes psychologiques des candidats d'après une série de questions proposées par l'auteur. Le P. Duffey émaille l'exposé de ces questions d'un grand nombre de conseils habiles et utiles, mais il semble qu'adopter cette méthode reviendrait finalement à retourner à l' « expérimentation non scientifique et hasardeuse » dans la détermination du degré de santé mentale des candidats à la vie religieuse. C'est précisément contre cela que ce livre est dirigé. La seconde raison donnée par le P. Duffey est qu'il n'existe pas de tests d'aptitude à la vie religieuse. Il a parfaitement raison sur ce point. Pourtant, son argument n'est pas irréfutable : il n'est pas nécessaire de

5. Felix D. Duffey, C.S.C., *Testing the Spirit*, Saint-Louis, Herder, 1947.
6. *Ibid.*, p. 6.

disposer de tests spécifiques d'aptitude à la vie religieuse. La suite de cet article voudrait le montrer.

La question qui peut se poser en ce qui concerne les tests psychologiques et leur emploi dans la connaissance des candidats à la vie religieuse est la suivante : les techniques d'examen psychologique ont-elles progressé au point de pouvoir fournir des renseignements utiles pour l'admission des sujets ? Je puis répondre sans hésiter par l'affirmative. Que leur utilisation actuelle soit prudente ou non dépend de la façon dont on s'en sert.

Il est capital à l'heure actuelle de montrer l'importance de l'emploi correct des tests psychologiques. J'ai eu l'occasion d'observer pendant plusieurs années la réaction des catholiques devant le mouvement d'expansion de l'examen psychologique et j'ai souvent remarqué que la suspicion initiale devant l'emploi des tests faisait place à un engouement enthousiaste en voyant les résultats, par exemple dans le domaine de l'orientation scolaire. Cet enthousiasme pour les tests psychologiques est parfois extrême et n'est pas suffisamment tempéré par le sens précis de leurs limites. Si j'en parle ici, c'est qu'il me paraît possible de discerner quelque chose de semblable dans l'accueil que reçoit l'emploi des tests psychologiques dans l'examen des candidats à la vie religieuse. Une répugnance initiale à les utiliser se transforme çà et là en acceptation plus qu'enthousiaste et trop simpliste. Quand le bruit court que ces tests ont été employés avec un certain succès, on a tendance à penser que tout ce qu'il est nécessaire de connaître va apparaître fatalement au terme de l'examen psychométrique.

Il est possible qu'une série d'articles publiés par la *Review for Religious* en 1949, 1950 et 1951 ait contribué à faire naître ce courant d'opinion. Dans ces articles, on recommande l'emploi de tests psychologiques pour aider à évaluer l'aptitude des candidats aux exigences de la vie religieuse. Traitant de l'initiation pratique au maniement de la batterie de tests, l'auteur suggère, faute de mieux, de commencer par confier la tâche à un membre de la communauté ayant d'abord suivi certains cours spéciaux. Je cite quelques lignes de l'un de ces articles :

> L'idéal serait que dans la communauté quelqu'un ait

été formé en psychométrie. A titre de première étape, quelques cours de base sur les tests et mesures peuvent suffire. Faute d'un personnel spécialisé formé, on pourrait recourir aux services de quelqu'un ayant le sens de cet examen, qui suivrait consciencieusement les indications d'un manuel et qui apporterait le plus grand soin dans l'interprétation des résultats[7].

Il est évident d'après ce texte que l'auteur considère qu'une formation en psychométrie suffit à qui dirige l'emploi de la batterie de tests. Pour des raisons que je compte développer à la fin de cet article, je ne puis souscrire à cette opinion. A mon avis, une formation psychologique plus étendue est indispensable à qui doit entreprendre l'interprétation de tests psychologiques dans une matière aussi importante que la vocation, quand on examine des sujets d'une catégorie aussi particulière que des candidats à la vie religieuse et au sacerdoce. Les conseils proposés dans le texte que je viens de citer supposent dans une certaine mesure un automatisme de l'examen psychologique qu'à mon avis on ne peut admettre, même en théorie, et qu'en conséquence il serait dangereux de faire passer dans la pratique.

Le présent article veut prendre une position intermédiaire en la matière. D'une part, j'ai conscience que l'examen psychologique s'est assez développé pour pouvoir être utilisé avec prudence dans la sélection des candidats à la vie religieuse. D'autre part, il me paraît essentiel que la batterie de tests soit très sérieusement organisée. Un essai mal conduit peut faire plus de mal que de bien. Le point crucial est de savoir comment composer la batterie du point de vue pratique. C'est ce que nous allons essayer d'examiner.

Une fois admis le principe suivant lequel les tests psychologiques ont un rôle utile à jouer dans l'examen d'une vocation religieuse, il apparaît clairement que la mise en application peut se faire de multiples façons avec un succès identique. La batterie suggérée ci-dessous n'est qu'une de ces possibilités et n'exclut nullement bien d'autres batteries. Notre intention en donnant les grandes

7. Sister M. Digna, O.S.B., *A Tentative Testing Program for Religious Life*, in *Review for Religious*, X (1951), 75-76.

lignes d'une batterie est de montrer à quel niveau peut se faire l'application et d'attirer l'attention sur certaines exigences qu'il faut satisfaire chaque fois qu'on applique la méthode des tests à l'examen d'une vocation religieuse.

Conditions pratiques de l'examen psychologique

Ce qui importe par-dessus tout, c'est de ne mettre la batterie de tests qu'entre les mains d'une personne vraiment qualifiée; l'idéal serait que cette personne appartienne à l'institut religieux en question et qu'elle ait reçu une formation psychologique suffisante. La réunion de ces deux conditions est particulièrement souhaitable et avantageuse; mais si la première n'est que souhaitable, la seconde est rigoureusement indispensable. Il est essentiel que la batterie soit maniée par un psychologue parfaitement formé. S'il a une expérience personnelle de la vie religieuse, il pourra l'employer avec le maximum d'efficacité. Mais même en dehors de cette situation privilégiée, on peut aboutir à des résultats appréciables. Ce qui est nécessaire n'est pas la connaissance pure et simple du maniement des tests psychologiques, mais une formation générale en psychologie. Il me semblerait très imprudent d'entreprendre l'application de cette méthode sans avoir au moins un diplôme en psychologie. Il serait extrêmement désirable que le directeur ait reçu une formation plus poussée, non seulement théorique, acquise en suivant des cours, mais pratique, expérimentale. Ce genre d'examen n'est pas une activité pour novices et débutants en psychologie. Il demeure difficile même pour qui pourrait y apporter le maximum de ce que la psychologie moderne peut permettre d'acquérir en fait de formation et d'expérience.

Le directeur porte la responsabilité de l'organisation de la batterie en ce sens que lui appartiennent le choix des tests et la façon de procéder. S'il ne fait pas passer les tests lui-même, il doit superviser l'examen et, surtout, interpréter les résultats. L'interprétation des tests est la partie la plus délicate du programme. Elle est loin d'être automatique. C'est elle qui exige le plus en fait de forma-

tion psychologique, de compréhension, de saisie intuitive.

Au terme de l'examen, le directeur pourra donner au supérieur religieux un avis sérieux sur chacun des candidats examinés. Il joue le rôle de consultant spécialiste auprès du supérieur dans la sélection des candidats, la personne maniant la batterie des tests n'ayant que le rôle de conseiller. Le supérieur ne perd donc rien de sa liberté. Il doit cependant réunir le maximum d'éléments de connaissance sur chaque candidat pour fonder sa décision sur des bases aussi sérieuses que possible. La batterie dont nous suggérons l'emploi ne remplace en aucune façon les sources traditionnelles d'information sur l'aptitude du candidat, mais elle les complète. Elle remplira d'autant mieux son rôle que l'avis du directeur de l'examen sera formulé en dehors de toute connaissance des renseignements obtenus par les procédés traditionnels. Le supérieur aura donc à sa disposition tous les moyens d'information lui permettant, le moment venu, de formuler un jugement aussi éclairé que faire se peut sur l'aptitude du candidat.

L'examen doit précéder l'admission

Je conseillerais volontiers de faire passer ces tests aux sujets avant leur admission, car les renseignements obtenus par ce moyen ne peuvent aider le supérieur que dans ces conditions. Il peut être parfois difficile de faire passer les tests aux candidats avant leur admission, mais l'avantage qui en résulte est tel qu'il vaut la peine de surmonter ces difficultés. Notons qu'il n'est pas indispensable que tous les candidats soient réunis ensemble pour cet examen. On peut très bien prévoir plusieurs centres d'examen et puisque les premiers tests, comme nous allons le voir, peuvent être appliqués à des groupes, il est certainement possible de former quelqu'un pour cette première étape limitée, qui n'aura qu'à envoyer les résultats au directeur de l'examen. Sinon, on n'aurait d'autre ressource que d'attendre l'admission et de faire passer les tests pendant le postulat ou le noviciat. Cette solution

n'est pas seulement un pis-aller, mais une façon de procéder qu'il faut déconseiller formellement.

De nombreuses raisons obligent à reconnaître l'opportunité de faire passer les tests avant l'admission. Tout d'abord, il est plus facile à cette époque de faire coopérer le sujet en lui faisant comprendre qu'en se prêtant à l'examen autant qu'il est souhaitable, il permet d'en retirer toute l'efficacité. Il faut reconnaître que la plupart des tests psychologiques de personnalité n'ont de valeur que dans la mesure où le sujet coopère et répond aux questions posées avec franchise et honnêteté. Il y a très peu de tests de personnalité dont les résultats ne soient pas affectés par toute intention délibérée de falsification. La plupart des tests de personnalité ne peuvent être employés que dans certaines limites qu'il faut déterminer et respecter. Avant l'admission, l'atmosphère propice de coopération peut être créée rapidement en faisant comprendre à l'intéressé que ce ne serait pas lui faire une faveur que de l'accepter en religion s'il n'est pas fait pour cette forme de vie. Il peut être amené à s'en rendre compte soit par des arguments d'ordre humain (une erreur d'orientation dans la vie est toujours regrettable, mais surtout en religion), soit par des motifs surnaturels (il ne veut entrer en religion que si telle est la volonté de Dieu sur lui).

Cela ne veut pas dire qu'il sera impossible d'obtenir de lui cette coopération après l'admission, mais elle sera beaucoup plus difficile alors parce que le sujet aura à défendre une position. Quitter la vie religieuse, même peu de temps après l'admission, entraîne une perte d'estime de soi, la crainte des critiques des autres, famille et amis, qui penseront à un échec. Bien d'autres considérations personnelles et intimes pourront s'y ajouter qui, toutes, contribueront à créer la tentation de répondre aux tests de manière calculée pour se révéler sous un jour favorable plutôt que de donner de soi une image exacte. Le sujet avisé garde généralement sa demande secrète tant qu'elle n'a pas été agréée afin, précisément, d'éviter les formes de pression dont nous venons de parler. Il est bien connu qu'il faut plus de courage pour quitter la vie religieuse, quand on s'aperçoit qu'on n'est pas fait pour elle, que pour y entrer. Mais ce dont on ne peut pas se rendre

compte aussi facilement, c'est avec quelle rapidité, après l'admission, se déclenchent ces défenses instinctives qui vont jouer sous une forme peut-être si subtile que l'intéressé n'en aura sans doute même pas conscience et qui vont interférer dans les résultats des tests.

En étroite connexion avec ce qui précède, il nous semble préférable que l'intéressé soit fixé très vite sur son adaptation ou inadaptation à la vie religieuse. La difficulté de se réadapter à la vie dans le monde après une période de vie religieuse est bien connue. Si cette expérience pénible peut être épargnée, ce sera un gain positif.

Du point de vue de l'institut religieux, si les candidats ne sont soumis aux tests qu'après leur admission, on aura inévitablement tendance à permettre aux candidats douteux de rester encore pour faire leurs preuves, bien qu'ils en aient eu la possibilité depuis leur entrée. L'expérience prouve que c'est précisément là que réside la difficulté dans une situation religieuse douteuse. On accepte ces sujets en premier lieu parce qu'ils sont douteux; ils ne sont donc pas nettement exclus. Pour la même raison, ils passent du postulat au noviciat, puis du noviciat aux vœux temporaires et peut-être même aux vœux définitifs. A chaque étape, il devient plus difficile de les rejeter, non qu'ils soient de quelque manière mieux adaptés à la vie religieuse, mais simplement parce qu'ils ont été en religion pendant tel ou tel laps de temps. Le moment d'éliminer les candidats douteux est l'admission.

La raison définitive de conseiller l'examen avant l'admission est d'ordre technique, mais c'est, d'une certaine manière, la plus décisive. La voici. Si les tests sont passés pendant le postulat ou le noviciat, il sera impossible d'en interpréter les résultats. L'introduction à la vie religieuse est une expérience profonde aux répercussions inévitables sur le comportement psychologique de l'intéressé. Nous ne savons cependant rien ou presque rien du choc de la vie religieuse sur le fonctionnement de la vie psychologique. Nous n'avons donc aucune base de départ pour interpréter les résultats d'un examen psychologique subi pendant un temps d'intense expérience religieuse tel que le postulat puis le noviciat.

On peut objecter qu'une partie de la fonction du noviciat est de déterminer l'aptitude des novices à la vie reli-

gieuse. Bien que ce soit vrai sans aucun doute, il semblerait que ce principe soit parfois mal compris. La fonction du noviciat est avant tout positive : former le sujet à suivre le Christ par la pratique des conseils évangéliques et des règles propres de l'institut religieux. Le noviciat assure l'adaptation des novices. Sa fonction fondamentale est de les former. En second lieu, il est vrai, le noviciat éprouve l'aptitude; mais seulement en second lieu, comme un corollaire découlant de la formation du noviciat. L'aptitude est essentiellement un problème d'admission. C'est un mal que les problèmes de l'admission soient reportés au noviciat. Ils deviennent alors problèmes de noviciat au détriment de sa fonction essentielle, qui est de former à la vie religieuse. Quand l'inaptitude s'affirme pendant le noviciat, ce devrait être uniquement pour une cause qui ne pouvait être décelée au moment de l'admission et qui n'a pu se révéler qu'à la faveur de la connaissance plus minutieuse et plus pénétrante que permet la vie en cercle étroit du noviciat.

Quels tests employer ?

Nous avons à présent à nous demander quel genre de tests psychologiques il faut employer avec des candidats à la vie religieuse. Les tests spécifiques relèvent de la technique, domaine des experts en psychologie. Dans le cadre d'un article d'information, il vaut mieux parler uniquement du genre de tests qui convient. On ne peut choisir les tests spécifiques qu'en dernière instance, en rapport avec une situation donnée, autrement dit en fonction d'un institut religieux déterminé. Raison de plus pour ne pas aborder la question des tests spécifiques dans cet article d'ordre général.

Cependant, si on veut déterminer le genre de tests psychologiques qu'il conviendrait d'utiliser, il est nécessaire de fournir quelques précisions sur le type de l'institut religieux envisagé. Nous allons choisir à titre d'exemple, et pour illustrer les principes énoncés, le cas d'un institut religieux acceptant des candidats au sacerdoce. C'est un cas assez répandu pour pouvoir fournir immédiatement

une application considérable et pour permettre aux autres groupes religieux de voir comment appliquer ces principes à leur situation particulière.

Parmi les tests psychologiques, il en est qui appartiennent à un ensemble de tests pouvant être donnés à un groupe de personnes réunies ensemble. Il est conseillé de faire commencer le maniement d'une batterie de tests psychologiques pour les candidats à la vie religieuse par des tests de cette catégorie. Il serait possible de demander à tous les candidats de passer ces tests avant leur admission, en groupes plus ou moins importants selon les circonstances et de la façon qui semblerait la plus pratique. Les tests seraient choisis en vue de révéler les aptitudes des candidats à deux niveaux généraux : le niveau des capacités universitaires ou intellectuelles et le niveau des aptitudes psychologiques ou de personnalité.

En ce qui concerne les capacités universitaires, la recherche porterait sur les aptitudes et sur la formation reçue. Il est conseillé d'évaluer ces aptitudes par deux tests, de préférence deux tests permettant d'estimer le niveau du sujet de deux façons différentes; par exemple par un test de vitesse et un test de capacité, l'ensemble des deux résultats étant considéré comme une indication définitive de l'aptitude intellectuelle. On peut faire passer un ou plusieurs tests de réalisation pratique dont la fonction serait de déterminer le rapport entre aptitude et performance. Idéalement, performance et réalisation pratique devraient aller de pair, mais des discordances notables entre les deux peuvent être utiles et même devenir des facteurs importants de l'interprétation.

Il est évident qu'un certain niveau d'aptitudes et de formation universitaire est nécessaire pour permettre de suivre le cycle des études acheminant au sacerdoce et pour le travail ultérieur du ministère. Il est vrai que différentes indications de cette aptitude et des capacités acquises peuvent être fournies par les notes scolaires. On pourrait donc penser que, dans ce domaine, des tests psychologiques feraient double emploi. Il est vrai qu'ils ne sont peut-être pas essentiels; mais ils sont souhaitables et peuvent apporter une contribution utile. Dans les notes scolaires, aptitudes et effort sont mélangés dans des proportions qu'on ne peut connaître. Lorsqu'il s'agit de

préparation au sacerdoce, il devient important de bien situer leur rôle respectif. Le désir de la vie religieuse peut être une motivation à l'application à l'étude, mais rien ne peut suppléer à des capacités lorsqu'elles font défaut. Un surcroît d'effort peut compenser un manque d'aptitude, mais seulement dans des limites assez étroites. C'est une erreur fréquente que de s'imaginer que, pour un sujet aux capacités limitées, une somme de travail supplémentaire et une application plus intense permettront d'atteindre une meilleure réussite au niveau universitaire qu'au temps du collège. Ce n'est pas possible parce qu'une réussite équivalente à un niveau plus élevé requiert une plus grande capacité et qu'un sujet n'ayant pu réussir à se maintenir qu'au prix d'un travail supplémentaire considérable perdra pied à un niveau supérieur d'études universitaires. Il est donc nécessaire de pouvoir estimer correctement les aptitudes intellectuelles des candidats au sacerdoce, indépendamment de leurs capacités d'application au travail. En outre, les sujets proviennent d'écoles différentes. A moins de très bien connaître chaque école, il est difficile de se rendre compte du niveau exact que représentent les grades obtenus. Il est bon de pouvoir comparer entre eux des sujets provenant de différentes écoles en se servant des mêmes critères. Cela se fait très facilement quand ils passent ensemble le même examen psychologique. Il faut garder présent à l'esprit qu'il ne s'agit pas de sélectionner des candidats pour un travail de quelques années, comme au moment de l'entrée au collège, mais en vue d'entreprendre une œuvre de toute une vie. Dans une matière d'une si grande importance, il vaudrait mieux parler d'épreuves et contre-épreuves plutôt que de double emploi sans nécessité. Rappelons aussi, comme nous l'avons déjà suggéré, que ces tests peuvent jouer un rôle général en fournissant une appréciation indépendante d'aptitudes. Par exemple, les diplômes scolaires d'un candidat peuvent être si maigres qu'ils ne constituent pas une recommandation pour lui. Mais ses maîtres expliquent ce fait par la nécessité où il s'est trouvé de travailler en dehors de l'école ou d'avoir un nombre anormal d'activités en plus de ses cours. Le supérieur veut savoir si ce rapport est exact ou s'il n'est pas plutôt une interprétation charitable de la

part des professeurs du candidat. Ceux-ci peuvent aussi s'être laissé influencer par l'opinion qu'ils ont de leur élève en tant que personne et — cela peut se faire — qu'ils estiment être un candidat désirable sous d'autres rapports. Les tests psychologiques peuvent fournir au supérieur dans un cas de ce genre l'appréciation indépendante dont il a besoin. Enfin, puisque l'aptitude doit être jugée sur une base d'ensemble, le niveau de capacité du candidat peut être important en ce qui concerne les tendances de sa personnalité, comme nous allons l'expliquer.

Puisque l'ultime fonction de la batterie de tests psychologiques est de fournir une plus ample information sur l'aptitude des candidats, l'information fournie dans le domaine de l'aptitude psychologique est la plus importante parce que c'est sur ce plan que la moindre information est précieuse. Souvenons-nous que le P. Duffey, dont nous avons cité l'ouvrage, estime que l'examen psychologique ne peut être appliqué à des candidats à la vie religieuse, puisqu'il n'existe aucun test valable d'aptitude à la vie religieuse. J'aimerais montrer qu'il ne me paraît pas nécessaire de disposer de tests spécifiques pour discerner une aptitude à vivre la vie religieuse. Le jugement à porter sur un candidat se fonde sur la certitude qu'il est d'esprit mûr, stable, bien équilibré, qu'il est, en un mot, une personne foncièrement normale. Si tel est son cas, il peut être, psychologiquement parlant, une bonne recrue pour la vie religieuse. Il existe des personnes qui croient la vie religieuse faite pour elles parce que c'est la forme de vie qui semble correspondre le mieux à leur attirance naturelle; mais il faut se garder d'oublier que l'important, en matière de vocation, ce n'est pas le goût du candidat pour une certaine forme de vie, mais son aptitude foncière à la vivre. Le sujet psychologiquement impropre à la vie religieuse ne l'est d'ailleurs que parce que, d'une façon générale, il n'est pas bien intégré psychologiquement, ni bien équilibré. Il ne serait sans doute pas mieux adapté à d'autres situations. La vie religieuse n'est qu'une forme particulière parmi d'autres. Cependant, il est plus particulièrement inadapté à la vie religieuse parce qu'elle exige davantage.

La conclusion que nous pouvons tirer de ces prémisses

en ce qui concerne l'utilisation des tests psychologiques avec les candidats à la vie religieuse, est claire. Il n'est pas nécessaire de disposer de tests spécifiques d'aptitude religieuse : ce qu'il faut connaître, c'est le degré de maturité générale, d'intégration et d'équilibre de la personnalité. Nous avons à notre disposition des tests psychologiques permettant d'obtenir ces renseignements. Il faut admettre qu'on ne peut avoir quelque indication sur la probable adaptation psychologique d'un sujet qu'en se basant sur son comportement antécédent. On peut prendre pour principe de base en cette matière qu'il n'y a pas à attendre d'un sujet qu'il réussisse à s'adapter aux exigences de la vie religieuse s'il n'a pas été jusque-là capable de faire face aux problèmes ordinaires de la vie. Ainsi, les tests psychologiques employés sont destinés à procurer une évaluation sérieuse de l'aptitude psychologique du sujet tel que le révèlent ses rapports avec autrui dans le passé et son comportement dans la vie courante. Davantage encore dans ce domaine que sur le plan des capacités intellectuelles, on ne peut s'appuyer sur les résultats d'un test unique; il faut en utiliser plusieurs et considérer le résultat d'ensemble au moment de prendre la décision. Les questionnaires-types des tests de personnalité, employés dans une atmosphère propice où les réponses pourront être données franchement et honnêtement, peuvent fournir des indications de valeur et très utiles quant à la maturité et l'intégration de la personnalité. Mais il est très possible de les remplacer par d'autres tests moins structurés, c'est-à-dire, pour employer un terme technique, par des tests de projection de la personnalité. La base du jugement à porter sur la maturité psychologique, la stabilité et l'intégration de la personnalité est fournie par les résultats de plusieurs tests de personnalité. On est alors en mesure de dire si, du point de vue de la psychologie, le sujet est apte, comme le demande le canon 538, à « porter le fardeau de la vie religieuse ».

Il faut cependant tenir compte d'un autre facteur qui est l'attrait du sujet pour la vie religieuse. Elle n'attire pas tous ceux qui seraient capables de la vivre. Puisque cet attrait est fondamentalement une grâce, n'est-il pas vraisemblable qu'il repose sur une certaine disposition

naturelle de caractère et de personnalité? Bien que la vie religieuse et le sacerdoce n'attirent effectivement qu'une petite proportion de notre jeunesse catholique dont une grande partie serait capable, psychologiquement parlant, d'y accéder, c'est donc qu'intervient un autre élément dans leur cas. On peut penser qu'il faut remonter jusqu'aux composantes psychologiques profondes pour savoir ce qu'est cet autre élément. Nous avons pu faire la remarque suivante : lorsque nous faisons passer des tests à des groupes de candidats à la vie religieuse, nous les voyons réagir aux tests de façon quelque peu différente de celle des autres groupes auxquels ils pourraient être comparés. A cet égard, les premiers résultats n'ont pas été bien compris. On en a trop vite conclu que religieux et séminaristes, en tant que groupe humain, étaient caractérisés par des tendances anormales et névrotiques marquées. A l'heure actuelle, ces découvertes signifieraient simplement que ces groupes diffèrent de l'ensemble de la population et que les tests psychologiques sont assez sensibles pour enregistrer ces différences. Ces découvertes sont de grande importance quant à l'emploi de tests psychologiques pour la sélection des candidats; elles prouvent qu'on s'expose presque certainement à commettre de lourdes erreurs d'interprétation chaque fois qu'on interprète en valeur absolue les résultats de l'examen de groupes de cette catégorie. Tout test de personnalité dont les normes ont été établies pour la population générale devra être adapté chaque fois qu'on voudra s'en servir pour des candidats à la vie religieuse. Le degré d'adaptation ne peut être déterminé que pour chaque usage particulier; ceci confirme ce que nous avons dit : l'emploi des tests ne peut être automatique ni rendu tel à l'heure actuelle. C'est sans discussion possible le travail de l'expert en psychologie et de lui seul.

Les résultats obtenus jusqu'à présent par l'emploi des tests psychologiques avec des religieux et des religieuses montrent que l'adaptation psychologique soit à la vie dans le monde, soit à la vie religieuse est un concept analogique. Cela signifie que les deux cas présentent des éléments semblables et pourtant différents. C'est en partie la même chose parce que le sujet emploie dans les deux situations les mêmes ressources psychologiques dont il

dispose; mais la différence entre ce que requièrent les deux formes de vie et les satisfactions psychologiques qu'elles renferment fait qu'il s'agit d'autre chose.

Il est temps de dire un mot de l'interprétation des résultats des tests. Il est évident que certains sujets s'excluraient d'eux-mêmes sur le plan intellectuel, quelque stable et bien intégrée que puisse être leur personnalité. Il faut se souvenir que nous parlons de candidats à la vie religieuse et au sacerdoce de qui un certain niveau de capacité intellectuelle est nettement requis. D'autre part, quelques candidats s'excluraient d'eux-mêmes, sur le plan de la personnalité, si élevé que puisse être le niveau de leurs aptitudes intellectuelles. Pour d'autres cas, cependant, l'interaction de l'aptitude et de la personnalité va emporter la décision. On peut se trouver en présence d'un sujet de capacités assez limitées dont la personnalité bien intégrée pourrait être jugée suffisante, tandis qu'un autre sujet de capacités semblables, mais dont la personnalité serait moins équilibrée, pourrait être jugé inapte. Dans des cas de ce genre, le jugement définitif ne porte pas sur la seule capacité intellectuelle jugée médiocre, mais susceptible d'être améliorée, ni sur la seule intégration de la personnalité qui, quoique pauvre, n'est pas de soi rédhibitoire, mais sur la réunion des deux. Pour un sujet de capacité limitée, le cycle des études sacerdotales représenterait un effort constant dont la tension finirait par accentuer toute les difficultés préexistantes de la personnalité.

Dernière étape de l'examen

Nous n'avons parlé jusqu'à présent que des tests psychologiques pour des groupes de candidats. Il est indispensable de compléter cet examen en groupe par un certain nombre de tests individuels. Il est possible de prévoir des rencontres avec chaque candidat. Même si le groupe est important, il est extrêmement utile de pouvoir les recevoir individuellement. Ces conversations et tests individuels donneront d'ailleurs de meilleurs résultats s'ils sont précédés par l'examen en groupe; ils sont faits pour

compléter les renseignements fournis par les tests généraux et permettre leur plus grande efficacité; ils peuvent servir à éviter une erreur dans l'interprétation des tests généraux. Il est donc tout à fait nécessaire, si on ne peut rencontrer les candidats un à un, de recourir d'une autre façon à des tests individuels supplémentaires. Il y aura toujours des cas pour lesquels les tests de groupe fourniront des renseignements insuffisants pour permettre de conclure; il serait peu sage, sinon injuste, surtout si l'on n'a employé que les tests de base, d'en tirer des conclusions définitives.

Arrivés à cette étape de l'examen, je conseille de recourir aux avis de deux consultants. Il serait bon de s'adresser à un psychologue clinicien et à un psychiatre; bien entendu, il ne peut être question de les faire intervenir que si les tests de groupe avaient donné des raisons positives de douter de leur aptitude à la vie religieuse. Il n'est pas nécessaire ni, pour autant que je puisse en juger, souhaitable que chaque candidat à la vie religieuse soit examiné par un psychiatre. Mais il existe des cas pour lesquels c'est nécessaire. C'est l'examen en groupe qui révèle ces cas difficiles exigeant l'avis d'un psychiatre. Dans ces cas difficiles ou douteux, le directeur de l'examen ne pourra que trouver un bénéfice à recevoir le jugement indépendant de deux experts. Je verrais très bien le clinicien psychologue et le psychiatre servir de consultants au responsable de l'examen et même, dans les cas vraiment difficiles, je conseillerais de demander au psychiatre de prendre la responsabilité de l'avis définitif à donner au supérieur.

Il me semble qu'on aurait intérêt à classer les décisions finales prises par le supérieur en trois catégories : favorables, défavorables, douteuses. Il arrive parfois qu'après avoir utilisé toutes les possibilités offertes par l'examen en groupe et l'examen individuel, le seul jugement que l'on puisse formuler au sujet d'un candidat, compte tenu à la fois de sa personnalité et de l'institut religieux, c'est qu'il est difficile de se prononcer de façon absolue sur sa vocation. Même alors, et c'est bien le résultat le moins satisfaisant, l'examen psychologique aura abouti à quelque chose : découvrir que le doute est positif. Le supérieur saura pour quelles raisons précises le sujet est une recrue douteuse.

Il faut beaucoup d'humilité pour entreprendre ce genre de travail. En vérité, toute autre attitude serait présomptueuse dans une matière dont les résultats reposent sur l'interaction de la grâce de Dieu et de la libre volonté de l'homme. Il est pourtant clair qu'un programme comme celui dont nous avons esquissé les grandes lignes ne pourra pas résoudre tous les problèmes d'admission. Il ne faut pas le lui demander. Bien qu'authentique, son apport est limité. On peut commettre des erreurs dans l'admission même en s'aidant de cet examen psychologique; mais il est à peu près certain qu'on en fera beaucoup moins et de moins graves que si on ne l'avait pas fait intervenir. Il offre cet avantage de permettre de profiter au maximum des erreurs commises. Il est vraisemblable que les tests passés par les candidats seront conservés. Ils permettront de suivre les progrès des candidats à la vie religieuse qui auront été admis et cette confrontation sera très suggestive quant à la valeur des tests et des prévisions qu'ils avaient permis d'établir. C'est une information qu'on ne peut obtenir par aucun autre moyen. Certains candidats testés quitteront après l'admission. Toute information sur ces candidats, pour autant qu'il est possible de l'obtenir, contribuera de façon substantielle à l'amélioration de la batterie de tests. Il semblerait particulièrement intéressant d'instaurer un système permettant de continuer à suivre l'évolution des sujets après l'examen d'admission; cela pourrait beaucoup aider les supérieurs dans leur tâche. Le droit canon prescrit le changement fréquent des supérieurs. Ce système d'examen d'admission et de documentation pourrait aider un nouveau supérieur à éviter les fautes commises par son prédécesseur.

Une batterie de tests comme ce que nous avons envisagé ici peut constituer une aide immédiate dans la sélection des candidats. Il faut pourtant savoir qu'une telle batterie est encore pour quelques années dans la phase d'expérimentation, jusqu'à ce que les résultats des tests aient confirmé sa valeur par le temps et par les progrès des candidats à la vie religieuse. Mais on peut tout de même faire dès maintenant un emploi judicieux des tests en sachant qu'ils gagneront en valeur avec le temps et la confirmation des résultats.

Je voudrais conclure en soulignant que l'examen psychologique ne touche que les fondements naturels de la vocation religieuse qui, dans son aspect essentiel, est l'œuvre de la grâce de Dieu. Bien que réel, son rôle est donc limité. Mais s'il est appliqué avec prudence, il sera une aide précieuse dans la très difficile tâche de ceux qui doivent scruter l'aptitude à la vie religieuse de candidats inspirés par une intention droite.

William C. Bier, S. J.

Traduit de l'américain par F. Roret.

EXAMEN DE LA MOTIVATION

On connaît les paroles de Pie IX, reprises dans une instruction de la Sacrée Congrégation des Religieux : « Vous chercherez aussi attentivement les réflexions, l'esprit, le motif qui les ont conduits à entrer dans la vie régulière[1]. » Ce texte qui concerne immédiatement l'examen de la motivation des religieux vaut également quand il s'agit de candidats à la prêtrise en général[2].

Au lieu du terme « intention », qui apparaît généralement dans les documents pontificaux, nous emploierons celui de « motivation ». Il est plus fréquent dans la littérature de la psychologie moderne. En outre, l'examen de la motivation indique plus directement la recherche des causes, des « motifs », du dessein délibéré du sujet, exprimé par le terme « intention ».

En parcourant la littérature traitant de l'examen psychologique des candidats à la prêtrise, on constate, peut-être avec étonnement, que ce point capital de la vocation sacerdotale a été longtemps négligé par les psychologues qui se sont intéressés aux problèmes psychologiques de la vocation. Nous pensons trouver l'explication de ce fait en partie dans l'attitude de certains théologiens, et en partie dans l'évolution historique de la psychologie moderne.

Quand les papes parlent de faux motifs qui pourraient pousser quelqu'un vers le sacerdoce, ils indiquent des raisons matérielles, par exemple : le cas de parents qui poussent leur enfant à devenir prêtre. L'examen d'une telle motivation

1. *Actes* de S. S. Pie XI, t. VII, p. 341.
2. Cf. l'Instruction donnée le 27 décembre 1930 sur l'examen des candidats avant les ordinations, et l'encyclique de Pie XI, *Ad catholici sacerdotii*.

n'exige pas une connaissance psychologique approfondie. Beaucoup de théologiens admettront encore facilement que la psychologie puisse rendre service quand il s'agit de l'examen de l'intelligence ou de l'équilibre psychique des candidats. Mais lorsqu'on demande d'examiner les motifs qui les ont amenés à demander l'admission au séminaire, plusieurs diront, sans doute, que c'est là la tâche du père spirituel. Ils peuvent invoquer des raisons philosophiques ou théologiques de ce genre : la motivation est la « valorisation de l'acte », est l'appréhension de la cause finale, et, dans la vocation, cette cause finale — par définition — est le Christ en tant que Prêtre Éternel; donc l'intention, par sa nature, se dirige sur quelque chose de surnaturel; il s'ensuit que l'examen de cette motivation doit être l'apanage de la science qui s'occupe du surnaturel, de la théologie.

L'assurance des théologiens a pu trouver sa confirmation dans l'attitude de nombreux psychologues. « Considérant son importance dans la psychologie actuelle, on s'étonne que le concept de motivation ait une histoire aussi récente. Dans la dernière partie du XVIII[e] siècle, les catégories explicatives courantes en psychologie étaient : « instinct », « raison », « répétition », « volition » et « hédonisme ». Motivation, dans le sens d'instinct, n'a le plus souvent pas de place dans la pensée scientifique. Les écrivains (*men of letters*) se réfèrent parfois « aux motifs », mais ce n'est qu'avec le travail de Freud et de Thorndike qu'au XIX[e] siècle commence la vogue scientifique de ce concept[3].

Ainsi, il est compréhensible que le problème d'une fausse motivation psychologique chez les candidats à la prêtrise ne se soit pas posé avant qu'il y eût un certain nombre de psychanalystes parmi les catholiques. Et comme, même aujourd'hui, il y en a peu, leur contribution à notre problème n'est pas encore grande.

Dans ce domaine, il faut mentionner avant tout l'article du docteur Nodet : *Considérations psychanalytiques à propos des attraits névrotiques à la vocation religieuse*[4]. Après avoir

3. Mowrer O.H., « Motivation », *Annual Review of Psychology*, vol. III, 1952, p. 419.

4. *Supplément de La Vie Spirituelle*, n° 14, 1950, pp. 279-306. L'étude de Nodet est introduite par un article du P. Plé, O.P., *Peut-il exister des attraits inconscients à la vie religieuse ?* Cf. aussi Nodet Ch.-H., *Ce qu'une psychologie en profondeur peut apporter au directeur de conscience*. Direction spirituelle et psychologie. *Études Carmélitaines* 1951, pp. 280-315.

décrit brièvement « les faits expérimentaux », puis expliqué « comment représenter la structure dynamique de notre esprit », il cherche comment il faut « envisager l'étude de tout comportement humain. Et l'entrée en religion, si intégrée qu'elle soit dans la vie de la grâce, est un comportement humain ». L'étude du docteur Cahen-Salabelle traite les mêmes problèmes du point de vue de la conception de Jung [5]. Ces deux articles, et spécialement celui de Nodet, doivent être lus par tous ceux qui ont un intérêt ou une responsabilité dans la sélection et la direction des candidats à la prêtrise. Ils exposent clairement comment dans la vocation qui est, ou doit être, l'œuvre de la grâce, peuvent intervenir les mécanismes psychologiques. Ils notent que souvent cette intervention dominera les facteurs plus spirituels. On ne peut disséquer l'homme; mais on peut montrer que souvent l'élément affectif s'insinue par des détours jusque dans les actes les plus sacrés, aux dépens des réalités spirituelles. Quand un élément affectif refoulé a poussé le candidat à entrer au séminaire et est tellement enraciné dans le sujet que l'éducation du séminaire ne peut pas l'en débarrasser, on peut alors parler d'une fausse vocation névrotique. Une intervention psychothérapeutique est nécessaire pour qu'il s'en rende compte et, éventuellement, s'en débarrasse.

Le docteur Cossa expose succinctement le cas de quatre prêtres qui durent subir une cure psychothérapeutique et qui, pendant cette cure, se sont rendu compte de la vraie motivation qui les avait amenés au sacerdoce. Deux de ces quatre ont accepté, après la cure, mais alors consciemment et librement, leur vocation. Le dénouement, pour les deux autres, n'apparaît pas clairement dans l'article; l'auteur se borne à remarquer : « En définitive, aucun n'a quitté l'Église [6]. »

Ces trois auteurs sont conscients que le dernier mot dans la décision, quant à l'authenticité d'une vocation, n'appartient pas au médecin ni au psychologue. De ce point de vue donc, les théologiens ont raison en affirmant leur droit à examiner la motivation du candidat. Mais ce qu'ils oublient souvent, c'est, à côté de l'élément surnaturel, l'existence des

5. *Vocation et Affectivité*, in *Cahiers Laënnec*, 1950, 10, n° 4 : 3-30.
6. Dr P. Cossa, *Fausses vocations et vocations troublées*, in *Revue de droit canonique*, 1951, 1, 63-68.

éléments naturels qui peuvent même emporter la balance. Si les théologiens examinent la vocation parce qu'elle doit être en principe, et dans son état idéal, surnaturelle, ils doivent se réjouir du secours que la psychologie moderne peut leur apporter en montrant que, dans plus d'un cas, la vocation n'est en réalité que naturelle et faussée par l'influence des instincts.

Avant de préciser en quoi consistera l'aide de la psychologie moderne dans l'examen de la motivation des candidats, il faut mentionner l'étude du P. Ernst : *Option vitale, contribution à une psychologie ascétique de la vocation*[7]. Le mot « vitale » insinue le résultat observé par le P. Ernst chez trente sujets : le choix de la vie religieuse ne se fait pas « comme une pure délibération et un choix formel. Si elle (l'option) était cela, il faudrait dire que quarante pour cent des sujets religieux, en posant leur option vitale, ne posent pas de véritable action morale. En effet, la sollicitation des possibilités contraires n'étant pas éprouvée, il ne se produit pas chez eux de choix proprement dit. Allons-nous donc rejeter les éléments dégagés par l'analyse traditionnelle de l'action ? Nous ne pensons pas que cela soit nécessaire. Ces éléments sont objectifs. Il faudrait seulement les réintégrer dans le dynamisme affectif plus profond[8] ». Nous rejoignons donc dans ces affirmations du P. Ernst les constatations des psychanalystes, bien que le Père n'ait pas mené son enquête en suivant une méthode analytique, mais à l'aide d'interviews et de questionnaires[9]. De ses analyses il ressort également que, dans beaucoup de cas, c'est l'influence heureuse d'une mère pieuse qui a fait éclore la vocation; dans d'autres, c'est le désir de trouver quelque chose de grand, de plus sublime, etc., donc les éléments affectifs. Toutefois une difficulté surgit là. Les psychanalystes de tendance freudienne ou des psychologues sympathisant avec elle trouvent à la base d'une vocation de motivation névrotique un attachement à la mère; les tenants de la conception adlérienne, une ten-

7. P. Ernst, S.J., *Option vitale*. Contribution à une psychologie ascétique de la vocation. *Nouvelle Revue théologique*, 1947, 79, 731-742, 1065-1084.

8. Ernst, *loc. cit.*, p. 1084.

9. Le P. Ernst a suivi la méthode de Debesse, dite : « L'histoire du sujet racontée par lui-même », expliquée dans le livre de Debesse, *Comment étudier les adolescents*. La cotation du questionnaire se faisait à l'aide des lignes proportionnelles, méthode élaborée par le professeur de Greeff et J. Declerc.

dance surcompensatoire. Or, nous venons de le dire, le P. Ernst a découvert, à la base des vocations examinées, l'influence d'une mère pieuse ou encore la recherche d'un idéal sublime. Les sujets du P. Ernst ont-ils, eux aussi, une fausse vocation ? Ou, sinon, quelle est la différence entre leur option vitale et celle des futurs névrotiques, à la vocation faussée ? Peut-être l'attachement à la mère était-il moindre chez les premiers, à leur entrée en religion, que chez les névrotiques. C'est possible; toutefois il sera difficile de le prouver par une analyse postérieure de dix ou vingt ans à l'entrée. Deux autres différences doivent être en jeu. Fort probablement, ceux qui sont devenus névrotiques portaient-ils déjà, lors de leur entrée, des germes profonds de leur maladie. Et sûrement — dans l'hypothèse où les sujets qui sont devenus névrotiques et ceux qui ne le sont pas devenus auraient eu, à leur entrée, des motifs psychologiquement faux au même degré — les névrotiques ne sont pas parvenus pendant les années de formation à éliminer suffisamment l'influence de ces faux motifs, tandis que les autres, bien adaptés, ont surmonté ce stade d'infantilisme de la vocation. Les bien adaptés sont arrivés à l'ordination sacerdotale avec une motivation suffisamment intégrée, du côté psychologique, tandis que les mal adaptés (les futurs névrotiques), malgré peut-être la façade d'une motivation rationnelle, n'ont jamais, au fond, dans leur être total, résolu le problème. Comment pourrait-on définir cette motivation intégrée ? Elle sera présente quand le jeune lévite, après avoir réalisé, éprouvé que sa vocation a été jusqu'ici « sentimentale », ou « égoïste », prend personnellement — avec l'aide de la grâce et prévenu par elle — son engagement envers le Christ, avec une vue aussi large que possible de ses propres tendances et du monde extérieur. Il ne suffit pas que cet engagement soit tout simplement « répété » à la suite d'une exhortation ou d'une retraite. Il faut que le candidat l'éprouve personnellement.

Le P. Ernst caractérise par la phrase suivante le revers d'une vocation intégrée : « Baser une vocation sur une simple persévérance affective, c'est soit une forme d'inachèvement moral, soit une forme de vieillissement[10]. » On trouve la même idée exprimée positivement chez Oraison et chez Nuttin. Ce dernier écrit : « Il s'agit de comprendre la réalité humaine

10. Ernst, *loc. cit.*, p. 1078.

dans ses aspirations foncières et dans son rapport intime, naturel et surnaturel, au Créateur... [11] »

On peut donc dire que la voie normale d'une vocation débute souvent par une motivation naturelle et affective : amour de la mère pieuse, amitié avec un prêtre, etc. Et comme ce semble être la voie normale, elle n'est ni fausse ni « névrotique » à l'âge de douze à seize ans, elle est simplement naturelle. Mais pour que cette vocation devienne une vraie vocation, que la motivation soit authentique et adulte, il faut que le sujet dépasse ce stade : que sa vocation, son engagement croissent avec son âge; que, avançant dans la vie, il avance aussi dans la liberté de son engagement; au fur et à mesure qu'il devient une personne adulte, sa vocation doit s'approfondir en offrande personnelle au Christ.

Qu'apporte donc, dans ce domaine, la psychologie moderne? La doctrine ascétique traditionnelle n'a-t-elle pas enseigné depuis toujours cette même vérité? Les Pères spirituels n'insistent-ils pas constamment sur la purification de nos motifs? Ce qu'apporte la psychologie, c'est une clarté plus systématique, et, par le fait même, plus accessible à tous. Nodet a bien remarqué dans son article : « Il est certain que les grands intuitifs, éclairés par leur équilibre et leur humilité devant les hommes et devant Dieu, percent assez vite les failles secrètes [12]. » La psychologie moderne décrit le mécanisme du dynamisme profond de notre être et ce que ce dynamisme peut signifier dans l'option vitale, dans l'engagement de l'homme.

Mais est-ce à dire qu'elle met à notre disposition des techniques, des méthodes valables pour explorer le dynamisme et pour déterminer le degré d'intégration, le degré de maturation d'un engagement? Et surtout, parmi ces méthodes, en trouvera-t-on l'une ou l'autre qui soit applicable à l'examen de la motivation des candidats?

Quant aux méthodes en général, on peut répondre affirmativement. Les méthodes psychanalytiques existent, et même les psychologues qui n'admettent pas la conception

11. J. Nuttin, *Séminaire et équilibre psychique*, dans *Cardinal Mercier, fondateur de Séminaire*, Louvain, 1952, p. 140.
M. Oraison, *Niveau psychologique nécessaire à l'engagement dans une « vocation »*, dans Psychologie moderne et Réflexion chrétienne, *Recherches et débats*, Cahier 3, 1953, pp. 109-126.
12. Nodet, *loc. cit.*, p. 292.

de l'homme originairement rattachée à ces méthodes, admettent leur valeur scientifique[13]. Ces mêmes méthodes permettent de juger le degré de maturation, le degré d'intégration.

Mais, comme disait Cahen-Salabelle : « On ne saurait songer, pour des motifs multiples, à psychanalyser tous les candidats se présentant aux grands séminaires[14]. » Faut-il en conclure, comme Cahen-Salabelle lui-même, qu'il n'y a pas de méthodes applicables aux séminaristes ? Oraison n'est pas de cet avis; il indique des tests projectifs, l'étude des rêves, la graphologie, etc., qui pourraient rendre service dans notre cas[15].

Il nous semble qu'actuellement, ce n'est pas par un examen de la motivation fait avant l'entrée que la psychologie moderne rendra le plus de services. Sa principale contribution sur ce point serait d'instruire les pères spirituels qui dirigeront les candidats pendant les années de formation. C'est à eux qu'incombe la tâche d'assimiler les connaissances psychologiques nécessaires pour une meilleure direction de leurs protégés. Munis d'une vaste culture psychologique, sans préjudice de leurs connaissances ascétiques, ils pourront attirer l'attention des séminaristes sur l'existence d' « anachronismes » dans les motifs de leur vocation.

Quant à l'examen de la motivation fait avant l'entrée on devra se contenter pour le moment d'un interview, pendant lequel le prêtre-psychologue pourra recueillir quelques indications du degré d'intégration et de maturation du sujet. En tenant compte des éléments connus sur l'équilibre psychique général du candidat, il sera capable de former une première appréciation de la motivation du sujet. Pour donner à son appréciation une valeur suffisante, une large enquête chez un grand nombre de candidats serait nécessaire; elle permettrait d'évaluer le degré d'intégration des jeunes gens de dix-huit à vingt ans qui forment la majorité de nos candidats. Nous ne connaissons pas de tests projectifs qui per-

13. Cf. W. Daim, *Umvertung der Psychoanalyse*, Wien, 1951, pp. 25-45. — R. Dalbiez, *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*, Paris, 1936. — J. Nuttin, *Psychanalyse et conception spiritualiste de l'homme*, Louvain-Paris, 1950, pp. 109-110.

14. Cahen-Salabelle, *loc. cit.*, p. 24.

15. M. Oraison, *Vie chrétienne et problèmes de la sexualité*, Paris, 1951, pp. 275-276.

mettraient de juger le degré de maturation en général. Le test de Rorschach et celui de Szondi en contiennent quelques éléments, mais souvent ils ne suffisent pas à étayer un jugement solide[16]. Ceci n'exclut pas la possibilité que bientôt, d'ici quelques années, on n'arrive à mettre au point une méthode appropriée à cet examen.

Mais pour l'heure, nous n'en connaissons pas. Dans ce domaine, plus encore que dans celui de l'examen de l'équilibre psychique, il reste à chercher, à élaborer.

Antoine Benkö, S. J.

16. Dans le test de Rorschach c'est le rapport des G, K et des petits « k », qui pourrait donner une indication. — Chez Szondi les « images du Moi » D, B_2D, F_1, etc.

BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE SUR L'EXAMEN DE L'ÉQUILIBRE PSYCHIQUE DES CANDIDATS AU SACERDOCE

A partir de 1927, depuis l'article du P. DE SINETY intitulé : *Psychopathies*, sur leurs prodromes chez les candidats au sacerdoce (*Le Recrutement sacerdotal*, 1927, nouvelle série, 1 : 25-34; la même étude est reproduite dans le livre de SINETY : *Psychopathologie et Direction*, Paris, 1934) qui peut être considéré comme la première tentative de mettre au service des supérieurs les observations de la psychologie moderne, le nombre des études sur cette question augmente sans cesse. La plupart de ces travaux se contentent d'attirer l'attention des supérieurs sur l'importance du problème et de leur donner quelques conseils pratiques.

Parmi les articles parus avant la guerre, les plus importants sont les suivants :

H. BLESS : *Over Roeping en Psychose*, in *Nederlandsche Katholieke Stemmen*, 1937, 37 : 164-174, 199-206.

A. COULY : *Inaptitudes*. Étude canonique des textes anciens et du Codex. *Le Recrutement sacerdotal*, 1927, nouvelle série, 1 : 5-24.

R. BIOT : *Psychonévroses et Séminaires*, in *Bulletin des Anciens Élèves de Saint-Sulpice*, 1935.

TH. V. MOORE : *Insanity in Priests and Religious*. Part I : *The Rate of Insanity in Priests and Religious;* Part II : *The Detection of prepsychotics who apply for Admission to the Priesthood or Religious Communities*, in *Ecclesiastical Review*, 1936, 95 : 485-498, 601-613.

K. SWARD : *Temperament and Religious Experience*, in *J. Soc. Psychol.*, 1931, 2 : 374-396.

Parmi ceux d'après guerre :

W. ETHIER : *Le rôle de l'orientation professionnelle dans le discernement des vocations*, in *La vie des communautés religieuses*, 1946, 5 : 73-83.

G. KELLY : *Emotional Maturity*, in *Review for Religious*, 1948, 7 : 3-9.

— *More about Maturity*, *ibid.*, 63-72.

— *Vocational Counseling*, *ibid.*, 145-156.

J. NUTTIN : *Séminaire et équilibre psychique*, dans le *Cardinal Mercier, fondateur de Séminaire*, Louvain, 1952, pp. 133-149.

G. STAAB : *Qualities Required in Candidates for Admission to Religious Life*, dans le *Men's Religious Community Life*,

1952. Cf. également les contributions du P. Marcellinus à Castelvi, du Dr Busnelli, du P. Vaca, sur le rôle de la psychologie dans la sélection des candidats à la vie religieuse, dans les *Acta et Documenta. Congressus generalis de statibus perfectionis*, Romae, 1950, vol. II, pp. 792-822.

Néanmoins quelques livres tentent d'embrasser dans leur ensemble les problèmes des rapports entre la psychologie et la vocation. Parmi ceux-ci le meilleur est actuellement l'ouvrage des docteurs Biot et Galimard : *Guide médical des Vocations sacerdotales et religieuses*, Paris, 2e édit., 1951.

Cf. aussi :

F. D. Duffey : *Testing the Spirit*, Saint-Louis-London, 1948.

J. Géraud : *Contre-indications médicales à l'orientation vers le clergé*, Lyon-Paris, 3e édit., 1947.

Dans les livres : *Directoire des Supérieures* (Paris, 1948), *Pour les Maîtresses des Novices* (Paris, 1949), et *Discernement des Vocations de Religieuses* (Paris, 1950), on trouvera également des contributions intéressantes à notre problème.

En outre, quelques articles traitent le point de vue d'une école psychologique déterminée ou approfondissent l'un ou l'autre problème à l'aide des études expérimentales :

W. C. Bier : *A Comparative Study of a Seminary Group and Four Other Groups on the Minnesota Multiphasic Personality Inventory*, Washington D. C., 1948.

Eck, Ch. Larere : *Psychasthénie et Vocation*, in *Cahiers Laënnec*, 1950, 10, n. 2 : 3-17.

J. McCarthy : *Personality traits of seminarians*, in *Studies in Psychology and Psychiatry*, 1942, 5; n. 4.

M. Oraison : *Vie chrétienne et problèmes de la sexualité*, Paris, 1951. Spécialement chapitre IV : *Vocation et sexualité*, pp. 252-284.

Cf. aussi des articles de Nodet et de Cahen-Salabelle (cités ici même).

Antoine Benkö, S. J.

LA SIGNIFICATION DE LA CONFIRMATION

Un paradoxe des plus singuliers frappe la plupart des convertis de l'anglicanisme et du luthéranisme, quand ils viennent à l'Église catholique : la confirmation, qu'on y tient pour un sacrement alors que ni la Confession d'Augsbourg (luthérienne), ni les Articles (anglicans) ne lui reconnaissent ce titre, y a pratiquement beaucoup moins d'importance que dans ces deux confessions dissidentes. Le fait est que, ayant eu maintes fois à m'occuper de préparer à ce sacrement les enfants d'un grand collège catholique de la région parisienne, j'ai observé que, souvent, ni eux ni leurs parents ne savaient même s'ils l'avaient ou non déjà reçu. Ce rite leur apparaissait comme un appendice accessoire de la « première communion solennelle » et passait pratiquement inaperçu pour un bon nombre[1]. Une telle négligence, en milieu luthérien ou anglican, serait non seulement scandaleuse au plus haut point, mais totalement inconcevable. Pour tout enfant qui a tant soit peu de vie religieuse personnelle, la confirmation y est le grand

1. On doit constater que la confirmation intéresse si peu aujourd'hui les théologiens catholiques eux-mêmes, qu'ils n'ont pas encore produit une seule étude sur la question qui mérite l'épithète de scientifique. On recourra à des travaux anglicans comme A. J. Mason, *The Relation of Confirmation to Baptism* (2e éd., Londres, 1893), ou, plus près de nous, Gregory Dix, *The Theology of Confirmation in relation to Baptism*, Dacre Press, 1946. Ce dernier travail a été pris à partie vigoureusement par un autre anglican G. W. H. Lampe, dans *The Seal of the Spirit*, ouvrage infiniment précieux par l'abondance de ses références, mais très inégal quant à sa valeur critique. Il rejette justement certaines idées fantastiques de Dix (sur une onction primitive antérieure au baptême), mais seulement quand elles lui paraissent favorables aux thèses catholiques, tandis qu'au contraire il en admet d'autres, tout aussi gratuites (sur l'imposition des mains, dans les *Actes*, « ordination prophétique »), lorsqu'elles lui semblent pouvoir renforcer en fait la notion d'une confirmation non apostolique, non sacramentelle et privée de rapports avec le don fondamental de l'Esprit.

jour par excellence, et la première communion (la vraie première communion, car on y ignore bien entendu notre « première communion solennelle » dont la solennité consiste en ceci précisément qu'elle n'est jamais la première, encore qu'elle soit souvent la dernière), la première communion, dis-je, n'y apparaît elle-même que comme une suite et une conséquence de ce grand jour. Impossible d'expliquer cela par une moindre importance du sacrement eucharistique : pour la plupart des anglicans, sa signification est la même que pour nous et, pour tous les luthériens, il en a peut-être psychologiquement plus encore parce qu'en lui seul se condense tout le réalisme mystique qui, pour nous, est commun à l'ensemble des sept sacrements.

La vérité est que, chez nous, la « première communion solennelle » a absorbé toute la sacralité dont est susceptible le passage de l'enfance chrétienne à l'âge adulte et qu'il ne reste plus rien, ou presque rien, pour ce qui l'accompagne ou la suit. Mais ce qu'il faut bien voir, c'est que cette cérémonie, dont tout le monde s'accorde à reconnaître aujourd'hui à quel point elle est factice, n'a pu acquérir ce développement que parce que la confirmation elle-même paraissait trop pâle, trop grêle, pour constituer vraiment l'acte décisif de l'initiation chrétienne parfaite.

A priori, rien ne semblerait plus naturel que de lier le renouvellement des promesses baptismales à la confirmation. C'est ce que les luthériens et les anglicans ont toujours fait. Les catholiques modernes ne semblent même pas en avoir l'idée. Le sceau mis à ces promesses, renouvelées consciemment et librement, par une communion publique, leur semble apparemment bien plus sérieux que celui qu'y apporterait la confirmation.

A ceci bien des raisons peuvent être données. Les unes sont sociologiques. Il y a chez nous une curieuse survivance de l'ancien régime dans tout ce qui entoure l'évêque. Pour trop de nos fidèles (et de nos prêtres!) ce n'est pas tellement le Pasteur, le Docteur, le Pontife, que « Monseigneur ». Quand il vient dans la paroisse, sa venue est donc, aux yeux des bonnes gens, une affaire de cour, si je puis dire, beaucoup plus qu'une cérémonie sacrée. On le reçoit comme on recevrait le préfet (un

préfet plus respectable et plus décoratif), mais on a beaucoup de peine à s'imaginer que sa petite tape sur la joue soit vraiment d'une autre essence que celle que donnerait ce haut fonctionnaire.

Cependant, sans minimiser la part de ces considérations, elles auraient été impuissantes à dévaloriser à ce point un sacrement s'il n'y avait pas quelque insuffisance doctrinale dans notre pensée et dans notre enseignement. C'est ici, en effet, que le bât blesse. Nos catéchismes, nos manuels de théologie, tout en enseignant que la confirmation est un sacrement, lui attribuent un contenu si vague et si incertain que, dans la pratique, il n'est que trop naturel d'y voir, tout au plus, une bénédiction un peu plus solennelle que les autres, parmi celles que NN. SS. les Évêques, à en croire les proverbes populaires, multiplient avec la plus large libéralité.

Ce n'est pas à dire que nous n'enseignions point que la confirmation fasse l'adulte chrétien. Au contraire, nous n'enseignons rien d'autre. Tout au plus, ajoutons-nous qu'elle est donnée *ad roborandam gratiam baptismatis*, ou encore *ut robur ad pugnam*.

Mais en quoi consiste précisément cette « confortation » de la grâce baptismale, cette « force pour lutter »; nul ne sait trop le dire. La communion, non seulement en apporte tout autant, mais elle fait davantage puisqu'elle nous donne la présence en nous du Fils de Dieu, l'union à son sacrifice la plus parfaite qui se puisse concevoir. Il est vrai que nous parlons bien du Saint-Esprit à propos de la confirmation, parce que la liturgie nous y oblige. Mais, quand on nous presse, nous balbutions. Cela n'est pas dans nos livres. Le Saint-Esprit, enseignons-nous, a déjà été donné au baptême. Chaque communion, voire chaque prière, chaque acte de foi et de charité, en intensifie la présence. Encore une fois, qu'est-ce que la confirmation peut faire de plus à ce sujet qu'une bénédiction? « La force pour lutter », d'ailleurs, n'est-ce pas déjà ce que donnaient les onctions d'huile préparatoires au baptême? Que reste-t-il alors comme contenu spécifique à ce caractère adulte que la confirmation est censée conférer? Rien, évidemment[2].

2. Il est puissamment significatif qu'un ouvrage très protestant de ten-

Il faut souligner que la situation n'est pas nouvelle. A la fin du Moyen-Age, au cours des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, bien souvent, par la négligence des évêques à résider, à plus forte raison à parcourir leurs diocèses, ou pour toute autre cause, la confirmation n'était plus guère ou plus du tout donnée. Tout comme le sacrement des malades aujourd'hui dans le rit byzantin, elle n'était plus, qu'on nous passe l'expression, qu'un sacrement sur le papier.

N'oublions pas l'extrême embarras des scolastiques devant ce sacrement. Qu'on se rappelle : dès le XIII^e^ siècle, on soutenait couramment qu'il n'était qu'une institution ecclésiastique ne remontant pas plus haut que Charles le Chauve (plus précisément que le Concile de Meaux, tenu en 843)[3]. Saint Thomas réagit naturellement autant qu'il peut sur ce point, insiste sur le caractère, sur l'institution divine (au moins indirecte)[4], etc. Mais il n'est pas dans ses moyens de faire plus, car le plus grand des théologiens ne peut donner que ce que ses sources lui procurent, et celles sur lesquelles il travaille sont aussi celles dont la pauvreté explique la pauvreté de notre propre enseignement.

Seulement, il y a entre saint Thomas et nous une différence : s'il faisait tout ce qu'il pouvait, s'il tirait de sources défectueuses le maximum, nous avons, nous, retrouvé des sources abondantes dont il se serait saisi avec joie pour en assimiler les richesses, tandis que la paresse et la routine semblent jusqu'ici nous avoir complètement obnubilés sur ce point. Commençons donc par examiner de plus près les déficiences des sources utilisées par le Moyen-Age, telles qu'elles se trahissent chez celui-là même qui a fait l'effort maximum pour en tirer tout le parti possible.

dance, comme celui de Lampe cité plus haut, écrit tout entier pour tâcher de prouver que la confirmation n'est pas un sacrement d'institution divine ou apostolique, mais un rite tardif et dont il faut systématiquement minimiser l'importance, se trouve pleinement d'accord, quant au sens à donner à ce rite, avec les banalités de manuel couramment répétées par les catholiques modernes.

3. C'est l'opinion d'Alexandre de Halès, *Sum. theol.*, I, IV, q. IX, m. I, Cologne, 1622, p. 198. Saint Bonaventure lui-même paraît avoir admis cette idée (cf. *In IV Sent.*, I, IV, dist. VII, a. 1, q. 1; éd. de Quarachi, 1889, p. 164). Par contre, saint Thomas la rejette décidément (*In IV Sent.*, L, IV, dist. VII, q. 1, a. 1 ad 1^um^).

4. Cf. la fin de la note précédente.

Saint Thomas renvoie, en effet, comme à sa seule source traditionnelle, à une lettre du « pape Melchiade » aux évêques d'Espagne[5], mentionnant encore au passage une parole du pape Urbain[6]. Les autres références patristiques qu'il produit se rapportent toutes à des points secondaires : rôle des prêtres et des évêques quant au sacrement, etc., mais aucune à son contenu. On peut juger que c'est bien maigre.

Mais le plus grave est que ces autorités (les seules que saint Thomas connaisse) se dégonflent complètement dès qu'on y touche. En premier lieu, il n'y a jamais eu de pape du nom de Melchiade. Les auteurs en veine de concordisme ont émis la supposition que Melchiade pourrait être une corruption de Miltiade (pape de 311 à 314), — hypothèse de nature à faire trembler les philologues —; mais, quand cela serait, il reste que Miltiade, ou tout autre Pontife romain, est entièrement innocent des textes qu'on veut lui attribuer. Saint Thomas a évidemment pris « Melchiade » et sa doctrine chez le Lombard, et le Lombard avait reçu l'un et l'autre de Gratien. Mais d'où Gratien les tenait-il ? Tout simplement de ce qu'on nomme aujourd'hui le « faux isidorien », c'est-à-dire de ce qu'on appelle habituellement les *Fausses Décrétales*. Leur auteur, au IX^e^ siècle, a purement et simplement inventé le « pape Melchiade » pour lui attribuer ses élucubrations. Mais il est juste de dire qu'il n'avait pas inventé sa formule (*augmentum praestat ad gratiam* et *robur ad pugnam*). Il l'avait trouvée dans la quatrième homélie pour la Pentecôte, attribuée à Eusèbe d'Émèse. Encore est-il certain que ce dernier personnage est bien innocent, lui aussi, de cette production. Les critiques contemporains y voient l'œuvre d'un obscur évêque des Gaules, à la fin du V^e^ siècle[7]. Écrivant à un moment où, dans cette région, toute intervention de l'évêque dans l'initiation chrétienne avait disparu et voulant seconder l'exhortation du pape Innocent I^er^ (plus

5. *Sum. theol.*, III^a^ Pars, qu. 72, art. 1, *sed contra* (cf. le corps de l'article); *id.*, art. 8, 3^o^ et 4^e^ objections; et art. 12, *ad primum*.

6. Art. 11, corps de l'article, *in fine*.

7. Voir sur ce point G. Dix, *op. cit.*, pp. 21 et suiv.; également G. Morin qui a cru pouvoir attribuer le texte à Faustus de Riez, dans un article de la *Zeitschrifft für N. T. Wissenschaft*, t. XXXIV (1935), pp. 92-115.

tard reprise par saint Grégoire le Grand) à la rétablir, ce bon évêque se heurtait à des gens qui disaient : « Au baptême, on a tout reçu. A quoi bon ensuite une autre intervention ? » C'est pour leur répondre, *tout en concédant la majeure*, qu'il hasarde sa réponse, n'imaginant pas le sort qu'on ferait à un débris de sa théorie improvisée : « Le Saint-Esprit donne aux fonts tout ce qui est nécessaire pour restaurer l'innocence[8]. A la confirmation, il donne un accroissement de grâces... Au baptême, nous sommes nés à la vie; après le baptême, nous sommes confirmés pour le combat. » Ce qui est à retenir ici, c'est que, non seulement, cet anonyme obscur est d'une autorité à peu près nulle, mais encore sa théorie suppose comme allant de soi l'idée que le baptême, *à lui seul*, donne la plénitude de l'initiation. Le contexte prouve surabondamment que, pour lui, il n'est pas question que la confirmation puisse être mise en parallèle avec le baptême. Autrement dit, on a fait la théorie de la confirmation comme sacrement (au sens fort où nous prenons le mot depuis le XIII[e] siècle), à partir d'un raisonnement dont la majeure était qu'elle ne saurait être envisagée comme rien de tel.

Quant au pape Urbain, si son existence, au moins, n'est pas douteuse (c'est évidemment Urbain I[er] qui est en vue), on ne saurait davantage lui attribuer ce que saint Thomas croit lui devoir. Toujours suivant le même fil des *Fausses Décrétales*, c'est ici à une phrase de saint Jérôme que l'on remonte (dans le *Dialogue d'un luciférien contre un orthodoxe*[9]). Hélas! cette phrase elle-même fait partie d'un de ces raisonnements par lesquels Jérôme a tenté de retirer à l'épiscopat toute prééminence sur la prêtrise et elle signifie seulement, dans sa pensée, que l'évêque ne peut rien donner de plus que le prêtre et que son imposition des mains, après le baptême, n'est qu'une bénédiction comme les autres.

Autrement dit, non seulement il ne reste rien pour justifier le rétrécissement de la doctrine sur la confirmation auquel nous nous résignons couramment, mais,

8. *Plenitudinem tribuit ad innocentiam.* (On trouvera le texte dans *Max. biblioth. vet. Patr.*, Lyon, 1677); t. VI, p. 649.)
9. P. L., t. 23, col. 164-165.

ce qui est pire, cette réduction ne peut s'appuyer que sur des propositions au moins douteuses, camouflées en autorités factices.

Avant d'aller plus loin, il est nécessaire de prévenir une objection. Les points que nous venons de mettre en évidence sont des faits historiques admis par tous les savants qui ont pris la peine d'étudier les textes. Leur vérification, au surplus, est à la portée de tous les travailleurs car il n'y a pas là de place pour les hypothèses ou les conjectures : il n'y a qu'à lire les textes qui sont dans toutes les bibliothèques. Cependant, dira-t-on, admettre cela, n'est-ce pas admettre que l'Église, dans son magistère ordinaire, pourrait errer ?

Certainement pas, répondrons-nous. Tout d'abord, le magistère ordinaire de l'Église, Pie XI l'a dit mieux que personne, trouve son principal organe dans la liturgie. Il va sans dire que s'il est une matière où cela se vérifie particulièrement, c'est bien pour tout ce qui touche aux sacrements. Or, la liturgie de la confirmation, telle que nous l'avons toujours au *Pontifical romain*, ignore une conception du sacrement qui en rétrécirait le sens comme le font les textes que nous venons de citer. Par contre, elle atteste, dans sa brièveté, la conception ancienne, beaucoup plus riche, que nous allons exposer, celle du sacrement du chrême.

En second lieu, nous ne disons pas que l'enseignement de la théologie moderne est erroné. Nous disons seulement qu'après avoir posé un principe général très juste, à savoir que la confirmation est un sacrement qui parfait l'initiation chrétienne, elle se trouve incapable de donner un contenu satisfaisant à cette assertion. La différence entre saint Thomas et des modernes qui croient pourtant le suivre est frappante. Chez saint Thomas, on sent l'effort pour tirer de sources insuffisantes (il n'en était nullement responsable) le maximum de ce qu'elles peuvent donner. Au contraire, ce qui est frappant chez tant de modernes, c'est la tendance à minimiser, voire à réduire à rien, l'enseignement permanent de l'Église dans la liturgie, ensevelie et étouffée sous les catégories sclérosées d'une pseudo-tradition.

Ce que nous devons faire, en face de cela, ce que saint

Thomas eût certainement fait à notre place s'il avait eu les moyens que nous avons, c'est rendre aux affirmations toujours actuelles de l'Église dans la liturgie la plénitude de leur sens en les replongeant dans le contexte patristique auquel elles se rapportent. Dès lors, tout change et tout s'éclaire, parce que tout reprend vie.

La liturgie de la confirmation, telle que nous l'utilisons toujours, ne parle que d'une chose : le don du Saint-Esprit. Elle renvoie au baptême dès sa première partie et demande que ceux qui y sont re-nés, qui y ont reçu la rémission de tous leurs péchés, reçoivent maintenant le Saint-Esprit.

Après cette oraison préparatoire, elle invoque donc la descente de l'Esprit sous la forme la plus solennelle; puis l'évêque, après l'imposition des mains faite à tous les confirmands ensemble, les « signe » de la croix et les « confirme » du chrême, selon ses propres termes. Il leur donne alors une caresse sur la joue, exprimant qu'il les reçoit dans la communion catholique (et non pas un soufflet pour leur apprendre à se battre, selon une interprétation inepte). Puis il prie encore pour que le « Saint-Esprit, survenant en eux, en fasse par sa présence un temple de sa gloire ».

C'est tout. Pas un mot de l'*augmentum gratiae*, du *robur ad pugnam*, ni de quoi que ce soit de ce genre. (Pas un mot non plus, bien entendu, de l'espèce d' « ordination » en vue de l'Action catholique qu'une nouvelle théorie, plus extravagante que tout ce qui précédait, a essayé depuis de fourrer dans le vide vaguement ressenti.) Mais ces quelques notations, à condition toujours de les interpréter selon le contexte historique et traditionnel qui est le leur, sont d'une plénitude plutôt de nature à nous accabler qu'à nous laisser sur notre faim.

Pour les comprendre ainsi, il faut essayer de retrouver ce qu'était la conception ancienne de l'organisme sacramentel en général et de l'initiation chrétienne en particulier.

C'est une chose bien admise aujourd'hui que le nombre sept, appliqué aux sacrements, ne s'était pas imposé à l'antiquité. Mais ce serait une apologétique maladroite

que de vouloir expliquer le fait en recourant au développement dogmatique, comme s'il était possible qu'il eût fallu à l'Église attendre treize siècles pour s'apercevoir que certains de ses rites étaient d'institution divine! La seule explication véritable, historiquement et théologiquement, est que l'Église ancienne avait un sens que nous avons perdu de l'unité qui conjoint tous les sacrements en une seule réalité, dont l'Eucharistie est le cœur. Il est à noter, d'ailleurs, que le thomisme authentique nous en a gardé l'essentiel en observant que tous les sacrements dérivent de l'Eucharistie en tant qu'elle contient la Passion du Sauveur, qui est leur source à tous.

Pour l'antiquité, en effet, l'Eucharistie est le grand acte collectif où l'Église s'affirme et s'entretient comme telle en célébrant le Mystère qui lui donne la vie. Mais l'Eucharistie, au sens étroit du banquet sacrificiel, connaît un double prolongement. En elle s'insère un processus d'initiation au christianisme qui ne fait qu'un avec l'initiation à la vie dans l'Église, c'est-à-dire à la célébration eucharistique elle-même. Et sur elle se greffe un ensemble de bénédictions constitutives qui ne sont qu'une efflorescence de la grande « eulogie », de la grande action de grâce sanctifiante qu'elle constitue. Nos six autres sacrements ne sont que les rites fondamentaux qui explicitent de l'une ou de l'autre manière tout le contenu de la participation de l'Église au Mystère dans sa vie eucharistique. Le baptême et la confirmation sont l'initiation à l'Eucharistie, la pénitence une restauration de cette initiation pour qui en est déchu, l'Ordre un complément de cette initiation qui met à même d'exercer une fonction spéciale, plus ou moins élevée, dans la grande *actio* catholique. D'autre part, le mariage sacramentel est la bénédiction de la vie naturelle en vue de la vie surnaturelle qui accompagne l'union d'un chrétien et d'une chrétienne « communiants », comme le sacrement des infirmes est la restauration de la vie dans l'ordre surnaturel, restauration promise à ceux qui ont goûté du « remède d'immortalité ».

S'il en est ainsi, le baptême et la confirmation ont eux-mêmes, à l'intérieur de la grande unité eucharistique, une conjonction toute spéciale. Ils ne sont, à dire vrai, que deux phases successives, mais inséparables, d'une

seule et même initiation. C'est ce qui ressort à merveille des textes liturgiques les plus vénérables, comme la *Tradition apostolique* de saint Hippolyte[10].

En premier lieu, comme notre liturgie du samedi saint (ou mieux : de la Nuit pascale) en demeure l'attestation, ils s'insèrent normalement dans une célébration eucharistique complète, incluant la présence de toute l'Église et la participation de tous ses membres. Cela est naturel, car ils n'ont pas d'autre sens que d'acheminer vers une participation à la vie de l'Église qui devra s'affirmer aussitôt par le fait d'offrir, d'assister à la prière eucharistique, puis de communier. Le sens de cette caresse que donne l'évêque quand la confirmation est terminée, c'est justement de dire au candidat que son initiation est achevée, qu'il est reçu dans la communauté, qu'il peut maintenant prendre sa part au saint Sacrifice. Désormais, il fait partie « de la nation sainte, du peuple élu, du sacerdoce royal ».

Précisons bien tout ce que nous venons de dire, car les déformations de ces idées fondamentales courent les rues aujourd'hui. Parler du « sacerdoce des fidèles », parler, comme nous avons parlé un peu plus haut, de « célébration collective », cela ne veut pas dire du tout que, ni dans l'Eucharistie ni dans quelque autre action ecclésiastique, l'Église ancienne aurait cru que tout le monde faisait tout à la fois, « démocratiquement » en quelque sorte, l'évêque ou le prêtre se bornant à faire les gestes et à dire certaines paroles au nom de tous. Nos pères dans la foi savaient très bien que l'Église-corps du Christ, ce n'était pas une pétaudière. Ils se rappelaient l'avertissement de l'Apôtre proclamant que, dans le corps, chaque membre a sa fonction et que c'est en s'y tenant qu'il participera à la vie du tout unifié. Comme le dit saint Clément dans son Épître aux Corinthiens, rappelant précisément ce que l'Apôtre leur avait enseigné à ce sujet, la liturgie catholique est constituée, non pas

10. Paragraphes 19 à 23. Édition « Sources chrétiennes », Paris, Éd. du Cerf, 1946, pp. 47-53. Dans tout ce qui suit, nous empruntons largement à ce qui paraît le plus indiscutable dans le travail de Dix, c'est-à-dire ce qui est simple commentaire de textes indiscutés.

par un pêle-mêle où chacun prétend, plus ou moins ouvertement, tout faire, mais par un ordre hiérarchisé où chacun doit s'acquitter de *sa* liturgie, c'est-à-dire, étymologiquement, de son service particulier[11]. L'évêque, ou le prêtre en son absence, préside et, à ce titre, fait l'Eucharistie, c'est-à-dire prononce la prière consécratoire. C'est lui qui la fait; et ce n'est pas du tout au nom de tous qu'il la fait, si l'on veut dire par là qu'il agirait comme leur délégué, c'est au nom *du Christ*, par l'autorité de l'apostolat qu'il a reçu de lui, bien entendu *pour l'Église* et *dans l'Église*, mais aucunement par l'Église en tant que multitude. Au contraire, c'est *par lui* que la multitude qui forme l'Église offre, en ce sens que c'est en lui, en tant que *locum tenens* du Christ-chef, qu'elle trouve elle-même son unité avec Jésus le Pontife de la Nouvelle Alliance.

Les prêtres (*presbuteroi*) sont les coopérateurs de l'évêque. Les diacres le servent, comme leur nom l'indique. Les fidèles prient (soit individuellement en silence, quand les diacres les y invitent, soit collectivement en répondant *Amen* à l'unique pontife-*archiereus*), puis ils offrent et communient. C'est en ce sens qu'ils sont prêtres (*iereis*), non pas du tout parce qu'ils auraient un titre à s'immiscer dans la *prex sacerdotalis*, ou moins encore dans tout ce qui touche à la présidence de l'assemblée ecclésiastique[12].

Ainsi de l'harmonie de tous les « ministères », chacun tenant sa place mais y restant, tout le corps vit et croît dans l'unité.

Ce qui se vérifie dans l'Eucharistie en général va se vérifier pareillement dans l'initiation à celle-ci. Ce n'est pas du tout une cérémonie privée, affaire personnelle du candidat avec le ministre. Cela concerne tout le monde et tout le monde y a un rôle à jouer. Comme ce n'est qu'une introduction à l'Eucharistie proprement dite, en raison du principe général que chacun peut donner ce qu'il a reçu, tout membre de la « race élue », en cas de nécessité, pourrait, ici, donner l'essentiel.

11. I[a] *Clementis*, 40 et 41. Cf. Gregory Dix, *The Shape of the Liturgy*, Londres, 1945, p. 1.

12. Cf. encore tout le premier chapitre de Dix, *The Shape of the Liturgy*.

Mais normalement, comme dans l'Eucharistie, chacun a son rôle à jouer et ne peut bien le jouer que si tous sont là et si tout le monde fait ce qu'il a à faire.

C'est aux laïcs — c'est-à-dire non pas à des gens dépourvus d'un caractère sacré, mais à ceux qui sont pourvus du caractère sacré commun à tout le « Sacerdoce royal » — qu'il appartient d'abord de présenter le candidat et de se porter garants pour lui. Puis c'est à eux, aussi bien qu'aux prêtres, pourvu qu'ils aient la compétence nécessaire reconnue par l'Église, de l'instruire sous la haute surveillance de l'évêque. Qu'ils prient alors pour lui en lui imposant les mains les premiers. Après cela, un *diacre* descendra avec lui dans la piscine et, avec une seconde imposition des mains, il le plongera dans l'eau baptismale. Quand il en sera remonté, un *prêtre* commencera à l'oindre avec l'huile sainte en lui disant : « Je t'oins de l'huile sainte au nom de Jésus. » Enfin on le conduira à l'*évêque* qui lui imposera les mains à nouveau, disant à peu près exactement la prière qui, aujourd'hui encore, termine la confirmation et que nous avons citée; puis il achèvera l'onction, au nom de toute la Trinité. Après le baiser donné par l'évêque, on rejoint sur-le-champ les autres fidèles.

Les nouveaux chrétiens prient avec leurs frères (ce qu'ils ne pouvaient faire avant, précise soigneusement Hippolyte) et échangent avec eux tous le baiser de paix. Et on passe aussitôt à l'offrande où ils prennent leur part, également pour la première fois; puis c'est la prière consécratoire que prononce l'évêque, quand les diacres lui ont apporté cette offrande. Tout se conclut par la communion des néophytes avec tout le monde.

A quel point cet ensemble formait une unité, dans la pensée ancienne, des traits typiques l'attestent. Par exemple, dans la quasi-totalité des textes patristiques, le mot « baptême » désigne le tout[13]. On ne parle pas du baptême et de la *signatio*, mais de la *signatio* comme dernier rite *du baptême*. Il semble aussi que les Pères, en reprenant la formule néotestamentaire « baptême d'eau et d'Esprit », ne l'entendent pas du tout d'une opposition

13. Il est à remarquer que dans l'Église orientale, où la « chrismation » est toujours donnée à la suite du baptême, le même usage reste courant.

entre le rite et sa réalité profonde, mais de la conjonction des deux rites, de l'immersion et de l'onction. C'est ainsi que Tertullien écrit, au chapitre VI de son *De Baptismo* :

> Ce n'est pas que nous obtenions le Saint-Esprit dans les eaux, mais que, purifiés dans l'eau, nous sommes préparés pour l'Esprit... L'huile coule sur notre chair, mais profite à notre esprit... Alors une main s'étend sur nous, appelant et invitant, par sa bénédiction, le Saint-Esprit.

Cependant, il ne faudrait point trop presser des oppositions de ce genre. Le mieux, qui correspond à l'ensemble des textes, est de dire que le baptême, dans l'antiquité, est conçu comme une ample célébration, riche en rites et en formules, à la manière de l'Eucharistie, mais où deux pôles se distinguent, cependant qu'ils n'ont l'un et l'autre que valeur d'étapes, vers un but dernier qui est l'Eucharistie elle-même. Ces deux pôles sont le baptême au sens étymologique, c'est-à-dire l'immersion dans l'eau, et l'onction (ou les onctions) terminale[14]. Au premier rite, les catéchèses mystagogiques rattacheront spécialement le sens de mort et de résurrection avec le Christ : au second, le sens de participation à son onction sacerdotale, royale, filiale, par l'Esprit. Mais, à l'origine, les deux aspects sont inséparables, comme les deux rites. Et le tout n'est jamais qu'une initiation à la synaxe eucharistique, où la célébration se poursuit immédiatement.

Cependant, à cause du caractère ecclésiastique du baptême, et parce que rien qui soit digne de ce qualificatif ne doit se faire sans l'évêque, c'est à lui qu'on réservera toujours, en principe au moins, le rite terminal de l'onction. Par conséquent, de même que le baptême ne sera terminé à proprement parler qu'alors, le « sceau » du baptême (c'est-à-dire à la fois cette impression mystérieuse, laissée dans l'âme comme un cachet, de conformation au Christ, et les marques d'huile, visibles sur le corps frais lavé et l'imprégnant du saint « Myron », du parfum qui signifie « la bonne odeur de Jésus ») ne sera donné qu'avec la *consignatio* épiscopale. Le baiser de l'évêque, introduisant au grand cercle du baiser de

14. A ne pas confondre avec les onctions préparatoires, qu'Hippolyte connaît et qui, déjà, se font avec une autre huile que « l'huile sainte ».

paix, reconnaîtra ce fait maintenant accompli, en accueillant à la fraternité chrétienne. D'où la tendance à réserver ce mot de « sceau » au rite minimum dont l'évêque se réservera la collation; mais on admet que d'autres, les prêtres, au moins s'ils usent du « chrême » qu'il a lui-même béni, puissent à l'occasion le donner pour lui.

Tout ceci n'a qu'un sens en fin de compte : conformer le candidat au Christ par l'union à sa mort et à sa résurrection, de manière qu'il soit rempli de l'Esprit du Christ et qu'il puisse ainsi adorer le Père en Esprit et en vérité (c'est-à-dire offrir la sainte oblation dont l'évêque fera l'Eucharistie). La « confirmation » n'est que la plénitude de cette union réalisée, de cette entrée en partage de la vie de l'Esprit, de la « communion » avec le Corps du Christ, dans son oblation et sa consommation.

Plus tard, les circonstances devaient amener à multiplier les baptêmes individuels, surtout d'enfants, sans que l'évêque pût toujours y présider. L'Église ne se plia pas sans une grande répugnance à cette situation qui lui était pratiquement imposée. Elle balança longtemps entre deux pratiques. Soit, comme cela se fait encore en Orient, garder l'unité du ternaire Baptême-Chrismation-Eucharistie, aux dépens de la participation épiscopale; on s'y résigna en considérant que la part que les prêtres avaient toujours eue à l'effusion de l'huile sainte après l'immersion (et qu'ils ont gardée en Occident jusqu'à aujourd'hui) suffirait désormais à donner le « sceau », à communiquer la plénitude de la vie dans le Saint-Esprit. Soit, comme c'est le cas aujourd'hui en Occident, à la suite d'un effort opiniâtre de la papauté pour garder sa signification pleinement ecclésiastique à l'initiation chrétienne en en réservant l'achèvement à l'évêque, maintenir que l'évêque seul continuerait à donner le « sceau », à communiquer la plénitude de la vie dans le Saint-Esprit. Ceci revenait à interrompre pratiquement le grand rite continu de l'initiation après ce que nous avons appelé son premier pôle. On le pouvait, puisque l'Église l'a fait, car le rite de l'immersion suffisait à signifier l'association fondamentale au Christ qui est la base de toute accession au christianisme.

Mais, évidemment, si elle évitait le danger, couru en

Orient, de réduire le baptême à un acte privé, de portée individuelle, et d'obnubiler du même coup le sens de l'épiscopat, la solution de l'Occident présentait, elle aussi, des inconvénients. Le don de l'Esprit en plénitude, prélude ultime de la participation parfaite, « adulte », à la vie eucharistique de l'Église, avait toujours été signifié par l'onction. Allait-il falloir en conclure que ceux qui avaient reçu le « baptême d'eau » n'avaient pas encore reçu l'Esprit, tout en étant pourtant unis déjà à la mort et à la résurrection de Jésus ? Cela n'était pas possible. C'eût été faire d'une distinction abstraite, parfaitement légitime, une séparation *in re*, absolument impensable[15]. Mais si l'on admettait, d'autre part, que le baptême, même sans le « sceau » épiscopal, conférait l'essentiel de l'initiation, permettait même déjà une certaine participation à l'Eucharistie, n'était-il pas bien difficile de garder à ce « sceau » toute sa signification ? Comment resterait-il, en fait, le gage de la plénitude de l'Esprit conférée au nouveau chrétien, sa consécration à la vie dans l'Église ?

Il eût fallu, pour que cela se fît, qu'on évitât de compartimenter pour la pensée ce qu'on divisait pour la vue, qu'on sût résister parfaitement à la tendance trop humaine à matérialiser la grâce, toujours liée à la tendance à vivre chacun pour soi ce qui n'a de sens que dans la communion de tous. Quelque grand qu'ait été le moyen âge latin, il serait vain de nier que ses faiblesses se trouvent précisément là. Le génie d'un saint Thomas et sa sainteté ont fait le maximum de ce qui était faisable pour enrayer une telle décadence. Mais aucun génie, aucun saint ne peut annihiler les faiblesses d'une époque.

Maintenant que, grâce à un saint Thomas et à ses émules, ayant gardé la continuité avec le passé malgré tout ce qui poussait à la rupture, nous avons aussi commencé de redécouvrir les richesses de ce passé que saint Thomas lui-même n'avait pu connaître, que nous reste-t-il à faire?

Nous devons reconnaître que la « confirmation », la « signation » du chrême par la main de l'évêque, est et

15. Voir sur ce point un article récent de VAN LOOCK dans *Collectanea Mechliniensia*, août-septembre 1951.

n'est que le « sceau » final apposé à l'initiation chrétienne, et que, comme telle, elle n'a pas d'autre sens que de communiquer la plénitude de la vie dans l'Esprit qui est la vie chrétienne, avec cette plénitude de participation à la vie proprement ecclésiastique qui en est inséparable.

Mais, alors, la question se pose à nous : si la « confirmation » donne l'Esprit-Saint, et elle seule à proprement parler, devrons-nous en conclure que nos enfants non encore confirmés n'ont pas l'Esprit en eux ? Évidemment non. Mais croire qu'on doive opter entre ce oui et ce non est justement l'erreur, liée à une conception trop étroite du sacrement en général et de son efficacité, qui n'a pas d'appui dans la tradition. Cette conception risque d'ailleurs de faire dévier (comme les protestants nous le reprochent) l'*opus operatum* en magie, bien qu'il soit tout le contraire de la magie : l'affirmation du pouvoir créateur souverain de la seule Parole divine.

Pour le comprendre, examinons le cas d'un adulte converti, mais non encore baptisé. Il n'est pas douteux qu'il puisse faire des actes de charité surnaturelle, et donc qu'il ait la grâce sanctifiante. Dirons-nous que le baptême ne lui apportera rien ? Si fait. Il lui apportera l'essentiel : le caractère, et, avec celui-ci, une possession stable et, de soi, définitive (sauf faute mortelle postérieure) de la grâce qu'il n'avait jusque-là qu'en vue de son baptême *et à cause de son désir du baptême lui-même.* Ceci revient à dire que, non seulement le baptême n'est point privé d'efficacité, ni de son efficacité essentielle, parce qu'on peut avoir la grâce sans l'avoir encore reçu, mais qu'il a, au contraire, une telle efficacité qu'il communique la grâce par avance à ceux qui le désirent. Ceci s'explique parce que, encore une fois, le baptême, chaque baptême particulier, n'a pas à être considéré comme un acte isolé, valant pour et par soi-même, mais comme un cas particulier d'une économie générale établie par Dieu dans le Christ, une fois pour toutes, et selon laquelle le Baptême et la foi procureront le salut.

N'est-ce pas l'équivalent que nous avons encore chaque jour avec la confession ? Sans doute, à une contrition imparfaite le sacrement peut conférer ce qui lui manque, mais, en fait, la contrition ne mérite ce nom que si elle

tend au moins vers sa perfection, et chez tous les chrétiens fervents, on peut être moralement sûr qu'ils ont retrouvé la charité surnaturelle avant de s'agenouiller au confessionnal. Cela diminuera-t-il le moins du monde l'importance sacramentelle de la confession ? Évidemment non, puisqu'il n'y aurait pas de contrition chrétienne du tout, parfaite ou non, sans désir de pénitence.

Mutatis mutandis, rien ne s'oppose donc à ce que nous présentions la confirmation aux jeunes chrétiens pour ce qu'elle est : l'achèvement normalement nécessaire de leur initiation, le « sceau du Saint-Esprit » (comme dit la liturgie byzantine), l'entrée définitive, par suite, dans la perfection de la vie chrétienne, comme vie de « communion » avec l'Église dans sa célébration eucharistique du Mystère de Jésus. Nous ne leur dirons pas pour cela que l'Esprit n'est pas déjà à l'œuvre en eux. Mais nous leur dirons qu'il y est parce qu'ils sont destinés, engagés déjà par le baptême dans l'eau, à le recevoir en sa plénitude dans l'onction chrismale que leur donnera celui qui tient parmi nous la place du Christ. Mieux, nous leur dirons qu'il y a jusque-là quelque chose d'inachevé dans leur baptême, d'inachevé même, par suite, dans leur participation à l'Eucharistie, parce que l'Église n'a pas voulu, pas cru pouvoir achever rien de tout cela sans eux : avant leur libre choix, avant leur adhésion consciente.

Dans une telle perspective, il va de soi que le renouvellement des vœux du baptême devrait, *théologiquement aussi bien que pratiquement*, être aussi lié que possible à la confirmation. Il devrait en être exactement le prélude. Alors aussi bien ce renouvellement, si important psychologiquement, spirituellement, pour l'enfant qui approche de sa maturité chrétienne, que la confirmation elle-même, acquerrait tout son sens. N'étant plus chrétien par procuration, en quelque sorte, mais par son libre choix, l'enfant, majeur devant Dieu et devant l'Église, recevrait en conséquence le « sceau » de son initiation. Sa communion, même si elle n'était pas la première, prendrait pour la première fois la plénitude de son sens d'association consommée à la vie de l'Église dans le Mystère[16].

16. Comme il serait désirable qu'il la reçût de la main même de l'évêque qui vient de le confirmer !

Ajoutons encore ceci. Bien qu'il n'y ait qu'un seul baptême sacramentel et qu'il ne soit pas renouvelable, les théologiens admettent que la profession monastique est un second baptême en ce sens subjectif que, par l'oblation totale qu'elle suppose, elle efface complètement la peine temporelle due aux péchés commis dans l'intervalle. Ne croit-on pas que la confirmation, reçue par l'enfant qui ferait sa rénovation des vœux baptismaux dans l'esprit que nous venons de décrire, aurait pour lui, *a fortiori*, un effet semblable ?

Puissent ces réflexions, ces suggestions, nous montrer que les problèmes pastoraux les plus pratiques sont avant tout des problèmes doctrinaux. Quand on se sera courageusement posé le problème doctrinal de la confirmation, c'est tout le problème *pratique*, non seulement de la confirmation, mais de la rénovation des promesses du baptême et de la « communion solennelle » qui pourrait se trouver bien près de sa solution.

Et puis, du même coup, peut-être que le Saint-Esprit cessera d'être, pour les chrétiens, le « Dieu inconnu » [17] !

Louis Bouyer, de l'Oratoire.

17. Nous n'ajouterons qu'un mot pour écarter une objection qu'on nous a faite : le Catéchisme « du Concile de Trente » enseigne l'interprétation du *leviter caedit in maxillam* que nous avons rejetée, et toute la théorie de la confirmation *ad robur* qui s'exprime dans cette interprétation elle-même.

Nos censeurs oublient premièrement que ce Catéchisme n'est nullement l'œuvre du Concile, mais a été publié tout simplement pour répondre à un desideratum de celui-ci. Très bon d'ailleurs pour l'époque en général, il ne fait que refléter les opinions communément enseignées au XVI[e] siècle, sans leur conférer par là aucune autorité nouvelle. Mais les notions d'autorité et de tradition sont à ce point dégradées aujourd'hui dans l'esprit de certains catholiques qu'un liturgiste connu, après avoir cité lui-même les textes anciens les plus forts pour établir que le dernier rite de la confirmation était primitivement le simple baiser de paix et que c'est encore sa formule qui continue à donner le sens du rite tardivement modifié, nous oppose ce seul texte dudit Catéchisme comme « l'interprétation traditionnelle ». Il paraît donc clair que pour certains est « la tradition » une opinion aberrante introduite à la fin du Moyen-Age, dès lors qu'elle s'est répandue un peu partout, cependant que l'enseignement et la pratique constante des treize premiers siècles ne sont qu'une fantaisie méprisable. Quelle belle étude on ferait sur le « modernisme » de certains « intégristes » !

UNE DATE DANS LA VIE RELIGIEUSE

LE RÉGIME DE GOUVERNEMENT

Les Frères Mineurs sont arrivés, par une espèce de phénomène de génération spontanée, à former un corps organisé. Leur Règle et leurs Constitutions étaient l'aboutissement d'une série de tentatives sans point d'appui, pour donner une forme régulière à un organisme vivant et exubérant. En violent contraste avec elles, la législation des Prêcheurs fut un monument soigneusement équilibré, éclectique, qui devait constituer une étape importante dans le développement de la vie religieuse à l'intérieur de l'Église. Elle a été le trait d'union entre les Ordres monastiques et canoniques du début du moyen âge et les Ordres absolument non monastiques et les Congrégations cléricales du monde moderne. Les Ordres monastiques avaient pour but la vie contemplative (au sens rendu classique par saint Thomas); les Frères, et surtout les Prêcheurs, adoptaient la vie mixte. Ils furent à l'origine quasi monastiques, non seulement parce que toutes les familles de chanoines réguliers l'étaient, mais surtout parce qu'ils avaient pour modèle la famille des Prémontrés qui était, et de loin, le corps de chanoines le plus monastique et avaient tendu à le devenir de plus en plus pendant le siècle qui sépare Norbert de Dominique. En conséquence, tant par leur régime de vie à l'intérieur du couvent que par le caractère strict de leur mode original de vie et la structure de la vie domestique, les premiers Dominicains furent, de loin, beaucoup plus traditionnels que les premiers Franciscains; l'élément monastique est toujours resté une marque caractéristique de leur vie, en particulier à certaines époques et dans certaines provinces. Pourtant, Dominique avait tout de suite rompu avec la tradition monastique et canoniale sur bien

des points importants, évidemment en dehors des questions d'organisation des constitutions. Pour les moines et les chanoines noirs, le travail *ad extra* avait été sans importance, presque accidentel; pour les chanoines blancs, il faisait partie de leur vie au même titre que les obligations traditionnelles de l'office liturgique et du travail manuel. Pour les Dominicains, la défense et la prédication de la vérité catholique était la part essentielle de leur vie, la raison d'être de leur Ordre à quoi tous les autres emplois devaient être sacrifiés ou subordonnés. Le travail manuel en ateliers ou aux champs qui, même chez les Frères Mineurs, avait alterné avec les œuvres apostoliques, disparaissait entièrement pour les clercs dominicains; tous les travaux indispensables devaient être confiés à des frères lais. La prière liturgique demeurait, mais dans des limites strictement définies, sur un rythme rapide. Dès le début, des dispenses furent explicitement prévues par la Règle pour des raisons d'étude et de prédication.

Les Prêcheurs n'existèrent donc que pour un simple et grand but indiqué par leur nom même. Tandis que les premiers Franciscains eurent pour but premier la conversion morale de leurs auditeurs sans employer d'autres moyens que la simplicité de gens illettrés et l'exemple de leur vie d'absolue pauvreté, les Dominicains s'attaquèrent directement à l'ignorance et à l'erreur intellectuelle affrontées avec toutes les ressources d'un esprit bien formé. C'est pourquoi chaque couvent dominicain fut une école et la présence d'un docteur en théologie une condition *sine qua non* de sa fondation. A l'intérieur des murs, l'étude de la vérité sacrée considérée comme un exercice religieux, ascétique, eut la première place et prit le pas sur tous les emplois. Pour avoir davantage de temps à y consacrer, comme nous l'avons déjà dit, l'Office fut chanté rapidement et le travail manuel fut abandonné. Le jeûne fut rompu et toutes sortes de dispenses données pour sauvegarder la primauté de l'étude.

Sinon dès les origines, du moins très tôt, on mit sur pied une organisation scolaire très poussée. Chaque couvent avait son école de théologie placée sous la direction d'un docteur en théologie. A l'échelon supérieur, des couvents plus importants qui allaient s'appeler plus tard *Studia particularia* ou *solemnia* comportaient des écoles destinées aux Frères les plus doués des couvents du voisinage ou de la province; au docteur ou lecteur étaient adjoints un maître des étudiants

et un sous-lecteur, souvent un bachelier. Enfin, les couvents des principales villes universitaires d'Europe comprenaient des *studia generalia* où pouvaient être envoyés des Frères de n'importe quelle province de l'Ordre. L'enseignement y était organisé par un maître ou régent et deux bacheliers. On y tenait régulièrement des disputes théologiques ordinaires ou solennelles; on pouvait y conférer des grades universitaires dans le cadre de l'université. L'école de Paris érigée en 1228 fut la première; Oxford, Cologne, Montpellier et Bologne suivirent en 1248. Cambridge ne devint *studium generale* qu'en 1350.

Au début, les écoles conventuelles n'enseignèrent que la théologie, comprise dans le sens traditionnel du mot, c'est-à-dire comprenant la *Somme* de l'Écriture, le dogme, l'histoire de l'Église et la morale. La connaissance de la grammaire et des éléments de la logique était présumée chez les recrues. Bientôt, cependant, des écoles d' « Arts », c'est-à-dire d'enseignement de la philosophie et des sciences naturelles comprises à la façon d'Aristote furent érigées dans certains couvents. Le cycle des études des Prêcheurs devint ainsi complet, ne requérant au départ qu'une connaissance élémentaire des lettres pour aboutir à l'association du *studium generale* avec l'université. Dominique avait posé le principe de l'étude pour garantir à ses fils la possibilité d'acquérir la maîtrise des connaissances théologiques de l'époque avant de commencer à prêcher. Le programme des écoles étant élargi par l'inclusion de tout le *corpus* des écrits d'Aristote sur la philosophie et les sciences, les écoles dominicaines ne manquèrent pas de se développer; les salles de conférences de l'enseignement traditionnel devinrent des maisons de disputes théologiques, de spéculation intellectuelle et de recherche; finalement, quand l'Ordre eut attiré à lui beaucoup des intelligences du temps, les couvents de Prêcheurs se trouvèrent être des centres d'une telle puissance dynamique qu'ils éclipsaient toutes les autres fontaines de lumière philosophique et théologique, et furent les sources où toute l'Europe but les eaux de la doctrine.

Bien que l'établissement du premier Ordre prêcheur et étudiant dans l'Église ait été l'œuvre principale de Dominique, son habileté suprême et sa remarquable originalité comme législateur éclatent dans les Constitutions qu'il rédigea pour le gouvernement de son Ordre. Elles ont marqué une date dans l'histoire de la législation des institutions religieuses et,

de 1220 à la Réforme, exercèrent à l'intérieur de l'Église une influence aussi profonde et persuasive que la *Carta Caritatis* pendant le XII^e^ siècle et les constitutions de la Société de Jésus à partir du milieu du XVI^e^ siècle. A la vérité, le gouvernement des Frères Mineurs évolua de façon à peu près semblable vers la même époque; il y a pourtant de grandes différences entre les deux schémas, car, si le système dominicain sortit absolument complet du cerveau du fondateur — du moins après des années d'expérience et après consultation des premiers frères dont beaucoup, à Bologne, étaient des juristes —, l'organisation franciscaine, restée longtemps rudimentaire, fut acceptée pièce à pièce et à contre-cœur par François et ses successeurs, et les traits les plus originaux et les plus caractéristiques du schéma dominicain n'y trouvèrent pas de place. Ce ne fut que plus tard, surtout sous Haymon de Faversham, que les Mineurs alignèrent leur organisation sur celle des Prêcheurs.

Tous les historiens du monachisme ont noté l'évolution progressive de l'organisation des Ordres religieux à partir de la conception originale de l'*ordo monasticus* constitué de maisons autonomes sans autre lien entre elles que la Règle commune. Le système clunisien, si souvent considéré comme la première étape de l'évolution, le fut davantage chronologiquement que logiquement, car il était essentiellement un organisme féodal et non une société « rationnelle ». Néanmoins, il a joué son rôle dans l'évolution de l'Ordre en montrant à la fois à tous les ressources et les dangers d'une vaste fédération. En contraste avec le schéma de Cluny, la *Carta Caritatis* de Cîteaux peut être considérée comme le premier grand exemple d'une constitution religieuse scientifiquement constituée. En quelques phrases brèves, elle créait des liens indissolubles entre les abbayes, existantes ou à naître, de la nouvelle famille, assurait par des visites régulières l'observance d'une discipline uniforme, sauvegardait l'autonomie interne tout en assurant la surveillance externe et formait par le chapitre général des Abbés un corps aux pleins pouvoirs législatifs et correctifs dans lequel chaque maison, par sa tête, pouvait s'exprimer.

La famille cistercienne n'était cependant pas un Ordre à proprement parler. Chaque abbaye se gouvernait elle-même; chaque moine, en tant qu'individu, n'avait à subir ni interférence ni contrôle externe, et l'Abbé de Cîteaux était primat plutôt que général. Les chanoines blancs de Prémontré, tout

en modelant leur organisation sur celle de Cîteaux, s'orientèrent un peu dans le sens de la centralisation en renforçant légèrement la position de l'Abbé prémontré et en divisant l'Ordre en régions, pour la commodité des visites. Le XII[e] siècle, époque à laquelle tant des plus beaux esprits se consacrèrent à l'étude des lois, fut une période de foisonnement luxuriant de constitutions religieuses. Citons en particulier celles des Ordres militaires dans lesquelles apparaissaient deux des traits essentiels d'un Ordre centralisé : le Grand-Maître dont la seule raison d'être est de constituer la tête administrative du corps; le chapitre général, corps législatif, exécutif, disciplinaire, souverain, considéré comme possédant une compétence distincte et même opposée de celle du Grand-Maître. Dans un bon nombre des instituts qui pullulèrent au XII[e] siècle (Gilbertins, Grandmontains, Fontevrault et le reste), on faisait preuve de l'éclectisme le plus libéral et les éléments des constitutions comme les titres étaient pris un peu partout. Aucun de ces instituts, cependant, n'a fait un pas sérieux dans le sens de la centralisation, car tous prenaient pour unité essentielle non l'Ordre entier, mais la maison particulière, nantie de propriétés et de terres.

Avec les Frères Mineurs et les Prêcheurs naquit une situation nouvelle, originale. Ils n'étaient pas de petites familles d'hommes retirés du monde pour s'enfermer à l'intérieur d'une clôture et se pencher sur le sol; mais une armée d'individus impatients d'être envoyés au milieu des hommes enseigner et prêcher, issue à l'origine de l'initiative d'un seul chef, et considérée comme un instrument entre les mains de l'autorité suprême de l'Église. Ici, pour la première fois, la « stabilité du lieu » était inconnue. L'unité était le corps entier et précisément parce que les activités extérieures étaient essentielles à la vie de l'Ordre, la centralisation et la dévolution de l'autorité étaient indispensables. Le problème consistait à assurer à l'administration le maximum d'efficacité et de souplesse, tout en établissant des garanties contre les changements arbitraires et l'action despotique, soit de la part des supérieurs permanents, soit de la part de la majorité sous l'impulsion d'une excitation passagère ou la pression d'un parti.

François n'a ni résolu ni souhaité résoudre ce problème. Il tint jusqu'à la fin à sa conception simple, spirituelle par laquelle chaque Frère, en possession de sa Règle et ayant le Christ pour modèle, ne se tracassait pas pour des questions

d'administration et d'organisation. Aussi longtemps qu'il resterait fidèle à sa vocation, son travail porterait des fruits et il garderait la paix; s'il y manquait, rien ne pourrait réparer le dommage. Pour François, le chapitre général (à l'origine, de tous les Frères, puis bientôt limité aux gardiens et ministres provinciaux) était une réunion d'encouragement mutuel, où l'unité et la charité pouvaient être renforcées et de nouvelles entreprises importantes décidées. Sous Elie, le gouvernement de l'Ordre devint franchement monarchique et autocratique et, en dépit d'un sérieux effort pour remodeler les constitutions d'après celles des Prêcheurs, il resta nettement monarchique pendant tout le moyen âge.

Le gouvernement de l'Ordre des Prêcheurs, lui, fut au début extrêmement démocratique dans ses Constitutions. Les historiens modernes, tout naturellement, ont considéré la législation de Dominique, si originale, mais qui est tout sauf révolutionnaire, en se plaçant uniquement au point de vue des Constitutions. Il est cependant remarquable aussi dans l'histoire de la pensée religieuse parce qu'il introduit une conception de l'autorité très différente de celle admise par la tradition dans l'ordre monastique.

Les Frères Prêcheurs se distinguent de tous les premiers instituts monastiques ou de chanoines par deux caractères fondamentaux : d'abord, la place tenue par les élections dans la constitution de toute autorité et, en conséquence, l'importance de l'élément de représentation, ou délégation; ensuite, la fonction singulièrement importante dans l'Ordre de ces délégués élus *ad hoc* par rapport à celle des religieux en charge dans l'office de supérieurs religieux. Des Dominicains et des historiens modernes ont décrit cette organisation en la disant démocratique. Le terme est peut-être équivoque, car, quelle que puisse être sa signification stricte, on l'a employé dans les temps anciens et modernes pour désigner tout aussi bien le genre de gouvernement consacré avant tout aux intérêts du nombre qui, de toute façon, reflètent les intérêts de la majorité, même non éclairée, que la sagesse des meilleurs éléments. De ceci, c'est-à-dire de la démocratie à la manière de Cléon ou du socialisme le plus pur, il n'y avait nulle trace dans l'esprit de Dominique. Son but, en parfaite harmonie avec l'importance donnée à l'élément intellectuel dans la vie et les œuvres de l'Ordre, était d'assurer la remise du pouvoir

entre les mains des plus prudents et des plus vigilants. Il était présumé que l'administration, de quelque manière qu'elle puisse être constituée, chercherait avant tout l'accomplissement de la fin de l'Ordre et non les intérêts des individus. En effet, le gouvernement dominicain était à tous les échelons à la fois élu et représentatif non seulement parce que tous les supérieurs de l'Ordre étaient élus, directement ou indirectement, par tous les Frères et recevaient leur charge des corps électoraux, mais aussi parce que le pouvoir législatif suprême et exécutif dans chaque province et dans l'Ordre entier était remis pour de courtes périodes régulières à de petits groupes d'hommes dont la plupart avaient été élus récemment par leurs compagnons et se retrouveraient rapidement plongés dans l'ensemble des Frères dans différents couvents.

Que ce soit à Cîteaux ou à Prémontré, tout pouvoir direct de législation avait toujours, jusqu'à cette date, été entre les mains des nombreux chefs de maisons, élus à vie, et qui n'avaient à rendre de comptes à aucune autorité supérieure à la leur sur terre. Le chapitre général, qui avait pouvoir de légiférer, de juger, de promouvoir la discipline, se composait exclusivement de tous les supérieurs réunis et n'admettait personne d'autre. Historiquement parlant, c'était la fusion de la conception première du rôle patriarcal, purement spirituel, de l'Abbé avec le système électoral et délibératif sanctionné par l'antique droit canonique : un certain nombre de monarques rassemblés quelques jours par an en sénat, dont les maisons formaient une grande famille de confédérations autonomes.

Avec les Prêcheurs, la fédération faisait place à une subordination à l'intérieur d'une famille unique dont les membres étaient répartis en de nombreux groupes régionaux. Chaque couvent faisait partie d'une province, chaque province de l'Ordre. Chacun de ces trois échelons était placé sous l'autorité d'un unique responsable chargé du pouvoir exécutif. Aux deux échelons supérieurs, il était assisté d'un conseil aux fonctions délibératives et législatives se réunissant à intervalles réguliers. A la tête de la maison, le prieur conventuel; à la tête de la province, le prieur provincial et le chapitre provincial annuel; à la tête de l'Ordre entier, le Maître général et le chapitre général annuel. Toutes ces personnes et tous ces groupes recevaient leurs pouvoirs de façon identique. Le prieur conventuel était élu par son chapitre composé de tous

les religieux du couvent ayant atteint une certaine ancienneté; il demeurait en charge, du moins au XIII[e] siècle, pendant une période indéterminée : jusqu'à ce qu'il résignât ses fonctions ou fût élu à une plus haute charge, ou « absous » par l'une des nombreuses autorités compétentes supérieures. Le prieur provincial était élu par l'élément représentatif du chapitre provincial, c'est-à-dire les prieurs conventuels et deux délégués élus par chaque maison, les prédicateurs généraux de la province qui étaient *ex officio* membres du chapitre n'ayant pas le droit de vote. Lui aussi gardait sa charge pendant une période dont la durée était soumise à la volonté du chapitre général ou du Maître général. Le Maître général était élu par un chapitre général constitué *ad hoc*, composé des prieurs provinciaux et de deux représentants de chaque province. A l'origine, il recevait sa charge à vie, sous réserve d'une décision du chapitre général l' « absolvant » ou l'autorisant à se démettre.

Quand il n'avait pas à élire de Maître général, le chapitre général législatif annuel était composé de deux groupes alternés : pendant deux années consécutives, le Maître se voyait adjoindre un groupe de délégués, un par province; la troisième année, il s'asseyait parmi les prieurs provinciaux. Aucune décision législative affectant l'Ordre entier ne pouvait prendre effet avant d'avoir été approuvée par trois chapitres généraux successifs. Par cette alternance de corps législatifs et représentatifs, Dominique montrait clairement son intention de maintenir en équilibre les prétentions des esprits progressifs, indépendants, et des responsables en charge supposés plus conservateurs et prudents. L'une des premières réunions jugea opportun de décréter qu'aucun de ces groupes ne pourrait proposer de décision législative affectant les intérêts de l'autre. Il s'ensuivait qu'aucune rupture de politique ne devrait se manifester entre les deux types de chapitres. Finalement, Dominique prévoyait un chapitre extraordinaire, appelé *generalissimum*, réunissant le Maître général, les provinciaux et deux délégués de chaque province. Ce chapitre général extraordinaire ne pourrait être réuni que sur la demande de la majorité des provinces; combinant, comme c'était le cas, les éléments des deux types de chapitre général ordinaire, il avait le pouvoir de prendre des mesures législatives entrant immédiatement en application et de modifier certaines constitutions fondamentales auxquelles les chapitres généraux an-

nuels n'avaient pas le droit de toucher. Pratiquement, on n'a dû recourir que deux fois à ces *capitula generalissima*, dans les premières années de l'Ordre : en 1228 et en 1236.

Les trois chapitres normaux constituaient une espèce de pyramide. La réunion conventuelle était la large base de la participation universelle et du suffrage. La réunion provinciale était encore très nombreuse, les prédicateurs généraux dont aucune législation n'a jamais limité le nombre pouvant être en nombre important. Au sommet de la pyramide, le chapitre général très réduit, dont la pointe était le Maître général. Il reste cependant à signaler un élément tout à fait remarquable. L'ampleur en apparence disproportionnée du chapitre provincial qui, pour l'Angleterre, pouvait réunir jusqu'à deux cents Frères fut entièrement rectifiée par une disposition de Dominique prévoyant que le travail de législation et de délibération serait accompli par un conseil restreint composé du provincial et de quatre définiteurs élus par tout le chapitre. En vérité, la fonction du chapitre complet semblerait avoir consisté uniquement à élire ce conseil restreint et, lorsque c'était nécessaire, un représentant pour le chapitre général et les électeurs du Maître général, à enregistrer l'acceptation formelle des décisions prises par les définiteurs et toutes réunions législatives éventuelles, tous pouvoirs d'initiative et de décision, que ce soit dans le domaine de l'administration ou dans celui de la législation, étant remis au provincial et aux quatre définiteurs.

Le trait le plus frappant de la législation dominicaine est qu'elle confie l'autorité suprême à de petits groupes d'hommes qui n'occupent pas nécessairement des charges importantes de supérieurs, mais sont élus directement ou indirectement par le corps entier des Frères pour se rencontrer quelques jours seulement et repartir sans avoir à se réunir ensemble à nouveau. Il est normal de voir dans cette disposition un reflet de l'idée particulière à Dominique et à son école : lorsqu'il s'agit de prendre des décisions théoriques ou pratiques, seule la raison doit être consultée, toutes considérations d'âge, d'ancienneté, de dignités ou de coutume étant mises de côté comme inopportunes. Ce n'est pas une hypothèse sans fondement émise par des critiques modernes, mais bien ce qui ressort des termes de Humbert de Romans, cinquième Maître général, entré dans l'Ordre dès 1224. Il déclare explicitement que parmi les Prêcheurs, en opposition avec ce qui se fait dans

les autres Ordres, non seulement les supérieurs, mais les simples Frères devenaient les législateurs suprêmes parce que l'Ordre exige que ce jugement excellent vienne du milieu des sujets. On peut suggérer cependant qu'il est anachronique de vouloir trouver dans la prédilection dominicaine pour l'élection dans l'attribution des charges une reconnaissance du principe de la représentation au sein du gouvernement. L'élection, dont la pratique était souvent indirecte et compliquée, était adoptée comme la seule méthode rationnelle permettant de sélectionner les Frères les plus qualifiés pour servir et non comme un moyen d'assurer une représentation des vues des électeurs. En réalité, toute conception d'un législateur représentant des intérêts ou recevant un mandat était totalement étrangère à l'esprit de Dominique et encore plus à celui du dominicain aristotélicien des générations suivantes.

Mais, bien qu'il faille se garder de voir dans la constitution dominicaine un mouvement conscient vers la démocratie et un mode de gouvernement représentatif, Dominique, néanmoins, engendra une famille religieuse (et probablement de façon pleinement délibérée) où la conception de l'autorité différait totalement de la tradition monastique. La caractéristique fondamentale de l'obéissance personnelle des moines depuis les premiers jours de la vie au désert jusqu'à Cîteaux, avait consisté dans la totale soumission du disciple au maître, du fils au père, dans chaque secteur de la vie, spirituelle ou temporelle. A la relation purement personnelle des premiers temps entre deux individus, saint Benoît avait ajouté la sujétion de tous deux à la Règle, et les circonstances avaient transformé le célèbre Maître du désert dont les disciples n'avaient souvent aucun rapport direct l'un avec l'autre, en Père commun d'une grande famille. Mais il restait l'idée maîtresse de la soumission à quelqu'un dont l'autorité venue de Dieu était personnelle et monarchique, à vie, pour le bien spirituel et temporel de fils considérés comme individus. Cette idée pure et simple avait été bien défigurée par les développements et les changements survenus dans l'Ordre monastique. C'était cependant l'unique conception de gouvernement religieux jusqu'au milieu du XII[e] siècle et il est permis de suggérer que François cherchait à retrouver à force de simplifications la forme primitive et purement spirituelle de cette relation d'autorité plutôt qu'à en créer un modèle nouveau.

Avec Dominique, cependant, le but était tout différent.

Tous les supérieurs et législateurs hors du couvent individuel n'existaient qu'en vue de diriger l'Ordre entier ou ses divisions régionales vers sa fin : le service des âmes, et non de guider chaque Frère individuellement vers la perfection de la vie de l'Évangile *in foro interno*. L'efficience, dans le sens le plus vrai du mot (promptitude et énergie dans l'action commandée par le jugement clairvoyant et prudent du conseil), était donc l'idéal à atteindre. Pour ce but temporel, les supérieurs élus et les conseillers choisis parmi les plus actifs et les plus avisés formaient le corps de gouvernement le plus souhaitable. L'obéissance que leur vouait le Frère n'était pas celle d'un fils à son père spirituel, mais celle d'un sujet à son législateur et il est significatif que le mot « sujet » soit courant dans certains écrits de la littérature dominicaine primitive et corrélatif de « prélat », exactement comme François parle toujours d'un frère et de son « ministre » ou « gardien ». Ce changement formel dans la conception de la fonction de l'autorité, conséquence nécessaire du caractère « actif » de l'institut des Prêcheurs, fut aussi important dans l'histoire de la vie religieuse que toutes les autres innovations constitutionnelles de Dominique. C'était le premier pas assuré vers la division formelle du dépôt unique de l'autorité en deux : l'autorité externe, administrative et législative confiée au supérieur en charge ou au conseil, et l'autorité interne, de direction, revenant au père et guide spirituel. Si l'obéissance monastique était idéalement celle du disciple au maître, et le moine pouvait trouver une analogie à sa vie dans la famille patriarcale gouvernée par le père placé à sa tête, l'obéissance du Prêcheur, en dehors de la vie de formation de son couvent, était celle d'un sujet assujetti aux lois et aux responsables en charge. Il pouvait trouver une analogie à son obéissance dans la subordination de toutes les facultés du microcosme humain à la volonté dirigée par la raison. Rappelons qu'une troisième étape devait être franchie par saint Ignace de Loyola et ses nombreux imitateurs qui allaient proposer à leurs fils un idéal d'obéissance absolue, à l'intérieur de certaines limites acceptées, aux libres initiatives des autorités, supérieures et subalternes, qui n'auraient à se préoccuper que de la prospérité et de l'utilisation de leur institut sous la direction de l'autorité suprême[1]. L'analogie à cette obéissance se prenait du fonde-

1. Il va sans dire que, dans tous les cas, le *motif* religieux, surnaturel de

ment même de l'obéissance de chaque soldat, obéissance aveugle par contrat, à son capitaine et au généralissime qui, en retour, prenaient soin de leurs hommes et employaient leurs ressources de façon à atteindre le but en vue duquel existent les armées : défendre les possessions et affirmer les droits du souverain à n'importe quel prix de gaspillage et de sacrifices que puissent justifier les lois de la stratégie et de la tactique. Bien que le système dominicain ait été pensé avant la découverte totale d'Aristote, il n'en était pas moins singulièrement adapté à un climat mental dans lequel l'idée maîtresse du rationalisme grec — la conviction que les facultés humaines sont capables d'atteindre par elles-mêmes une certaine et satisfaisante possession de la vérité morale et métaphysique — colorait toute la *Weltanschauung* des meilleurs esprits. De même, le système de saint Ignace était exactement pensé pour éveiller un écho immédiat dans une société qui avait perdu contact avec l'ensemble des vérités révélées et métaphysiques, et le sens de la souveraineté de la loi rationnelle, et qui exaltait à un si haut degré la prérogative personnelle du prince.

Nous avons fait allusion aux sources les plus anciennes de législation religieuse dont s'inspira Dominique et nous avons noté l'originalité de la plus grande partie de son œuvre. Ce caractère d'originalité ne pourra en aucun cas être mis en question si nous nous permettons la suggestion suivante : il serait peut-être possible de trouver dans les institutions contemporaines de Dominique un modèle plus récent de certaines de ses dispositions électorales et capitulaires. Nous avons vu que, outre la Règle de saint Augustin et les Constitutions de Prémontré dérivées elles-mêmes des Coutumes de Cîteaux et de la Règle de saint Benoît, l'organisation des Ordre militaires pouvait être une source d'influence. Il se peut fort bien aussi que l'organisation des guildes, spécialement sous la forme fédérale qui se développait dans les universités naissantes, ait influencé plus d'une idée du législateur. Ni Palencia où il étudia dans sa jeunesse, ni Toulouse où il suivit des cours étant adulte, n'étaient, autant qu'on puisse le savoir, développées comme universités à l'époque

l'obéissance est identique : la volonté de Dieu comme source de toute autorité légale, et la volonté du Christ vu dans son représentant en charge : *Qui vous écoute m'écoute.*

où y résida Dominique. Mais Bologne, qu'il connut bien pendant les années où il réfléchissait aux Constitutions des Prêcheurs, avait une organisation efficiente dont quelques grandes lignes ne sont pas sans rapport avec celle de Dominique. On y trouvait le corps des étudiants en entier, les conseillers élus et tout-puissants, le recteur au pouvoir strictement limité, et les relations entre nations et « universités » des différentes facultés, et entre elles et le contrôle suprême; et tous les rapports auxquels peuvent avoir donné essor, dans une société légale artificielle, d'interminables discussions théoriques et pratiques. Malheureusement, nous ne possédons pas de statuts de Bologne antérieurs à Dominique et, dans leur forme ultérieure, il est permis de se demander s'ils n'ont pas reçu l'influence des Frères. En tout cas, le mode de gouvernement par comités élus et chefs de l'exécutif fut en faveur pendant tout le XIII[e] siècle, comme le montre l'histoire du développement des cités et des guildes dans toute l'Italie. On retrouve la même tendance dans la série d'expériences de constitutions inspirées par Simon de Montfort en Angleterre. Des schémas semblables à celui de Dominique étaient donc dans l'air à cette époque. Mais même s'il n'avait abouti à rien de plus que d'avoir produit un appareil législatif si parfait qu'il a fonctionné sans heurts dès le début et a continué depuis presque sans changements, il aurait réalisé ce que peu de législateurs au cours des âges se seront montrés capables de faire.

Le fondateur des Prêcheurs n'a laissé que le minimum d'éléments d'une doctrine purement spirituelle à l'usage de ses fils. Il ne faut cependant pas que la personnalité du législateur amoindrisse celle du saint. Pour ses contemporains, Dominique était avant tout un chef, une inspiration, non un penseur. Ils mettaient l'accent sur ses sévères pénitences, son exquise charité, les nuits qu'il passait en prière et la puissance spirituelle qui rayonnait à travers son aspect physique. Nous pouvons néanmoins nous demander si son Ordre aurait atteint la plénitude de caractère et d'esprit que l'on reconnaît maintenant aux Dominicains si Aristote et saint Thomas d'Aquin n'avaient donné à l'Église d'Occident une nouvelle forme intellectuelle. En un sens, Dominique a construit au delà de ce qu'il croyait réaliser. Il a créé un Ordre de Prêcheurs et l'a doté d'une organisation superbement rationnelle en toutes ses parties. Mais, au début,

leur prédication ne se distinguait ni par le ton ni par l'accent de celle des autres. Il a fallu que deux fils éminents de saint Dominique aient vu dans l'enseignement d'Aristote non la doctrine d'une école, mais la *philosophia perennis* de l'humanité et aient construit sur cette base un grand édifice de vérité pour que l'Ordre des Prêcheurs trouve sa pleine vocation. Depuis cette découverte, le devoir particulier et la gloire des Dominicains a été non seulement de prêcher l'Évangile traditionnel de l'Église, mais de chérir et de maintenir comme certain, indivisible, inviolable contre les attaques de toutes les variétés d'agnosticisme, d'illuminisme, d'éclectisme et d'opportunisme un ensemble compact et autonome de vérité métaphysique et théologique. Ce faisant, ils ont trouvé non seulement leur vocation, mais leur nourriture, car saint Thomas d'Aquin et ses plus grands disciples ont donné à leur Ordre sa doctrine spirituelle par la transmutation de la morale de l'ancienne philosophie élevée au niveau des vertus du Christ et de l'inspiration de l'Esprit-Saint.

L'Ordre des Prêcheurs n'a jamais été secoué par des controverses ni tiraillé pár des divisions comparables à celles qui continuèrent à agiter les Frères Mineurs pendant tout le moyen âge. Les formules législatives, pleinement explicites dans la sécheresse de leur rédaction, exprimaient sans équivoque le but de l'Ordre. Les constitutions ne laissaient aucune possibilité d'interprétation erronée et rendaient tout schisme impossible. En vérité, l'unique schisme qui ait jamais affecté les Dominicains fut la division purement externe et verticale entraînée par la division de la chrétienté d'Occident que causait la rivalité des prétendants à la papauté. Un élément de tension fut cependant intrinsèque à l'institut. Ce fut l'harmonisation des éléments monastique et apostolique dans une vie unique et un code; le Prêcheur, dans la vie quotidienne de son couvent, n'était rien d'autre qu'un moine; au dehors, et en même temps au dedans, il se faisait étudiant, professeur, missionnaire. Ainsi persistait et persiste encore une tension entre un courant de retrait du monde, de silence et d'austérité, et un courant de vie active largement déployée à l'extérieur. A certains moments et dans certaines divisions territoriales de l'Ordre, un élément prédominait sur l'autre. Par-dessus tout, dans les premières décades, le mouvement vers l'étude intensive et l'enseignement public de la théologie provoqua l'appréhension d'une partie des Frères, pleins du

souvenir de leurs premiers et simples commencements et épris de l'idéal établi pour les Frères Mineurs sans culture. C'est à cette façon de voir que nous devons la composition de la *Vie des Frères*. Ce tableau unique et précieux de la vie des premiers Prêcheurs met en pleine lumière l'esprit opposé au monde et la simplicité des premiers Frères, concentre l'attention sur la vie domestique du couvent plutôt que sur celle des écoles. Vingt ans après la composition de la *Vie des Frères*, une question plus spéculative — celle de la parfaite orthodoxie de certains éléments de la synthèse thomiste — divisa l'Ordre pour un temps, mais n'aboutit finalement qu'à le souder plus fermement et durablement en un tout.

Dom David Knowles.

Traduit de l'anglais par F. Roret.

L'ASCÈSE MONASTIQUE ET LA SPIRITUALITÉ

L'évolution de l'ascèse chrétienne peut être considérée comme une intériorisation toujours plus poussée. Après avoir examiné ailleurs[1] une première étape de cette évolution au XII[e] siècle, on voudrait relire ici quelques pages de la tradition spirituelle de la fin du moyen âge pour voir si les observances monastiques sont encore comprises comme étant le développement et le perfectionnement de la vie chrétienne.

Pour le haut moyen âge latin, l'ascèse par excellence, c'est la vie monastique, et la Règle de saint Benoît représente la forme même de la vie religieuse; dès lors, les observances claustrales sont conçues comme les moyens authentiques d'atteindre à la perfection de la charité, « instruments des bonnes œuvres » qui mettent harmonieusement en exercice toutes les vertus et, plus profondément, en opérant peu à peu le détachement du monde et de son esprit, rapprochent de l'idéal évangélique et réalisent la ressemblance avec le Christ. On ne les envisage guère comme des prestations matérielles, dans le cadre d'une organisation communautaire, ni comme la soumission à une loi positive; il ne s'agit pas de savoir si la règle oblige sous peine de péché, mortel ou véniel; toutes ses prescriptions ont une valeur religieuse, elles indiquent, au long du jour, le moyen de tendre à ces hauts sommets de charité qu'ont atteints les Pères, et la « vie spirituelle » ne

1. *L'ascèse monastique et les origines de Cîteaux*, communication au Congrès de saint Bernard, Dijon, mai 1935; à paraître dans le volume des *Mélanges* publiés à l'occasion du VIII[e] centenaire de la mort de saint Bernard.

cherche pas à s'organiser à côté et comme en marge de la vie monastique[2]. Cette ascèse positive et concrète visait à expier les fautes, purifier l'âme, développer les vertus, et par là préparer l'épanouissement de la charité, dans une union plus intime avec Dieu et dans la contemplation des réalités surnaturelles.

Lorsque des changements dans les conditions de vie amenèrent les moines à abandonner certaines pratiques de la Règle, on tenta de rester fidèle aux institutions primitives au prix d'une distinction entre la lettre et l'esprit, entre la pratique matérielle et la charité; on en arriva ainsi à idéaliser et à spiritualiser les observances. C'est contre cette tendance que réagirent les fondateurs de Cîteaux en cherchant à remettre en valeur le rôle profondément religieux de la Règle avec toutes ses prescriptions. Ils étaient persuadés que la vieille institution monastique répondait encore, au début du XII[e] siècle, aux besoins des âmes, sans requérir aucune adaptation. Cependant, les idées continuaient à évoluer vers la recherche d'une spiritualité indépendante de l'organisation claustrale. Les théories de la vie spirituelle vont désormais se régler sur la division tripartite des actes purificateurs, illuminateurs et parfaits, avec Denys, ou des voies purgative, illuminative et unitive, avec Bonaventure, ou encore des commençants, des progressants et des parfaits. Dans ces cadres, on traite de la conversion, de l'imitation du Christ, des vices et des vertus, mais de plus en plus en se plaçant à un point de vue abstrait, en ne tenant guère compte de l'état religieux. La rupture entre recherche de la perfection et vie religieuse, entre exercices spirituels et observances, se fait de plus en plus profonde.

On n'en arrive d'ailleurs pas là par le seul développement

2. Divo Barsotti, *Il mistero cristiano nell'anno liturgico* (cité dans *La Vie Spirituelle*, août-septembre 1953, p. 146), dit très exactement : « Et de même que l'ascèse personnelle de chaque chrétien trouve sa perfection dans l'ascèse monastique (il n'y avait, en effet, dans l'antiquité qu'une seule doctrine spirituelle, la spiritualité monastique étant la perfection à laquelle, pour les laïcs eux-mêmes, tendait naturellement la vie chrétienne), la virginité de la foi, apanage de chaque chrétien, trouve dans la virginité, même physique, son ultime couronnement. La consécration baptismale exige, en sa perfection, que l'âme ne soit pas divisée, mais qu'elle se réserve tout entière à son Seigneur et, par conséquent, tende naturellement à la virginité... La virginité s'identifie pratiquement à l'ascèse. La première manifestation de vie ascétique au sein du christianisme est la virginité... »

interne d'une idée; deux facteurs viennent favoriser ce glissement. D'abord le déclin moral des ordres religieux; malgré les efforts de la hiérarchie, et en particulier d'Innocent III (1198-1216), les manquements aux observances deviennent fréquents, même en ce qui concerne les vœux, principalement la pauvreté. Cette évidence devait faire impression sur les esprits les moins prévenus et engendrer des doutes sur la valeur de la règle comme préparation à la vie parfaite. L'autre facteur d'évolution est l'élaboration même de la synthèse médiévale de la chrétienté. Le renoncement au monde, qui est à la base de la vie monastique, ainsi que le mépris des valeurs transitoires et des biens temporels, semblent perdre de leur urgence pour l'ensemble des chrétiens; la vie d'union au Christ ne commence-t-elle pas dès ici-bas, en partie par les valeurs temporelles? Alors se pose en effet le problème de l'organisation chrétienne de la cité, celui de l'humanisme chrétien; dans la mesure où il se résout par une assomption et une assimilation de toute la condition humaine, il porte un coup à l'idéal monastique primitif dont le radicalisme dans la séparation du monde n'apparaît plus justifié. Cette répercussion ne devait pas se faire sentir immédiatement. Les âpres expériences d'un saint Dominique et d'un saint François restent dans l'atmosphère la plus traditionnelle.

Je voudrais suivre ici, à travers les textes spirituels de l'époque, l'évolution des idées sur l'ascèse monastique entre la période d'épanouissement cistercien et celle de la *devotio moderna*, donc aux XIII^e^ et XIV^e^ siècles. A quelques rares exceptions près, les écrivains spirituels sont encore des moines, bénédictins, mendiants, ou des chanoines réguliers, et ils s'adressent à des religieux ou religieuses. Témoignage direct donc, sinon explicite, car aucun problème théorique ne semble se poser pour ces auteurs, sur lequel ils auraient à s'expliquer. Il y a à relever des allusions et, surtout, à noter l'attitude concrète. Il ne saurait s'agir d'un dépouillement exhaustif et je n'ai pas la prétention de nier l'existence d'autres textes, peut-être plus explicites, peut-être moins favorables à mes conclusions; je cherche seulement à noter les indices de modification de tendances vis-à-vis des observances régulières, les étapes d'une évolution de l'ascèse. Pour que les résultats de cette enquête apparaissent plus clairement, je grouperai les témoignages selon la valeur donnée aux observances religieuses.

I

Les auteurs traditionnels

Au seuil du XIII[e] siècle, un fait nouveau semble rompre avec la tradition de la vie religieuse : Dominique de Guzman et François d'Assise, inaugurant leur prédication itinérante dans la pauvreté évangélique, prétendaient instaurer autre chose que les institutions établies du vieil Ordre monastique, même sous la forme rénovée de Cîteaux. Cette dernière aussi, après un siècle de ferveur, s'était installée dans le régime féodal, et c'est contre cette installation que Mendiants et Prêcheurs vont constituer des équipes entièrement dégagées des sécurités foncières et des attaches économiques, non seulement pour se livrer plus librement à l'apostolat, mais pour retrouver l'idéal évangélique. A la vérité, dès la fin du XII[e] siècle, se dessinait une réaction contre la richesse de l'Église et un retour vers la pauvreté et la simplicité de la vie chrétienne primitive. Des âmes pieuses entreprirent alors de mener un genre de vie plus conforme à l'idéal de renoncement donné par le Christ, plus évangélique; elles songeaient à transformer l'Église, en commençant par les Ordres religieux. Ce furent les « Humiliés » de Lombardie, les « Pauvres catholiques » de Durand de Huesca[3], précurseurs des « Frères Prêcheurs » et des « Frères Mineurs ». La pauvreté est pour ces réformateurs bien autre chose qu'un moyen de perfection entre tant d'autres, c'est la condition même du disciple du Christ, une attitude par laquelle on devient, à la suite du Seigneur, un étranger en ce monde, une prise de position de tout l'homme qui s'engage dans une expérience de foi.

Saint François est avant tout un mystique. Lors de sa conversion, il obéit au même idéal que les spirituels italiens des siècles précédents. Il se retire dans la solitude pour vivre une vie de pauvreté, de mortification, d'abnégation à l'imitation du Christ, accompagnée du désir du martyre. En cela rien de bien nouveau : il retrouve authentiquement les vieilles aspirations à la séparation du monde, au renoncement et au martyre qui sont à l'origine de la vie monastique elle-même.

3. Sur tout ce mouvement, voir *Histoire de l'Église*, Fliche et Martin, t. IX, p. 341; t. X, p. 180.

Mais ce qui est neuf, c'est que cet ascète veut associer à son idéal et faire participer à son genre de vie le plus grand nombre possible de personnes : il ne se contente pas de réunir auprès de lui quelques disciples, comme l'ont fait beaucoup d'ermites dans tous les temps, ou de grouper un certain nombre d'imitateurs dans le cadre d'une vie régulière conventuelle. Il brûle d'entraîner à sa suite, sans liens bien précis, des hommes de toutes conditions pour les conduire tous à Dieu par la pauvreté et le renoncement à l'imitation du Christ. Il n'envisage pour lors ni règle ni vœux. Ce n'est que peu à peu, surtout, semble-t-il, par le fait de la prédication et de ses exigences, conséquence logique du désir d'entraîner beaucoup de monde à sa suite, que François en arrive à l'idée d'une norme de vie et d'un cadre d'observances, mais combien souples encore. On sait que la transformation ne se fit pas d'un coup; il y eut plusieurs rédactions de règles, et par conséquent les observances franciscaines germèrent lentement, en partie seulement du vivant du Poverello, au contact des réalités et en vertu du développement de l'idée primitive. Certains points importants des observances régulières ont changé, comme la stabilité, le travail manuel, les modalités de désignation du supérieur et le régime de l'obéissance : les nouvelles fondations sont pourtant conformes à la tradition monastique la plus authentique[4]. C'est pourquoi elles sont marquées par un renouveau de ferveur. Si les fondateurs et leurs premiers disciples se sont livrés à une ascèse héroïque, comportant des macérations extraordinaires, c'était pour réaliser, à un rare degré de perfection il est vrai, le renoncement et le détachement effectifs qui sont à la base de toute vie religieuse[5]. Ainsi les nouveaux ordres marquent un véritable retour aux origines, dans une pleine conscience de leur valeur

4. A la fin du XIII^e siècle et au début du XIV^e, Ange Clareno, chef des franciscains spirituels, cherche un appui dans de nouvelles traductions des Pères du Désert et de saint Basile. Cf. *Dict. Hist. Géog. Eccles.*, art. « Ange Clareno », III, 17; et J. Gribomont, *Histoire du texte des Ascétiques de saint Basile*, Louvain, 1953, p. 91.

5. Il ne me paraît pas très exact de dire, comme on l'a fait, qu'après des débuts héroïques, dépendant du caractère exceptionnel de la vocation des saints fondateurs, vint une période de réajustement et d'adaptation au cours de laquelle l'ascèse de l'étude remplace l'ascèse corporelle. Il n'y a qu'une ascèse et dans la vie religieuse elle pénètre dans tous les domaines, celui de l'étude comme celui des activités physiques; et on ne voit pas quel ordre religieux voudrait la réduire seulement au travail intellectuel.

spirituelle; malgré une première opposition, ils ont vite été compris en ce sens et encouragés par les papes comme « les vraies lumières du monde » et les représentants authentiques de la vie parfaite[6].

Tandis que les Ordres mendiants sont pleins de vie, se développent prodigieusement, enseignent à tout le monde l'amour de la pauvreté et exercent une immense influence sur la piété du peuple chrétien, l'ancien ordre monastique est en baisse. Il y a des désordres dans les monastères, non seulement clunisiens, mais aussi cisterciens, grandmontains et de Prémontré; peut-être s'est-on cependant laissé trop facilement impressionner par ces faiblesses. L'Ordre de Cluny reste observant dans son ensemble jusqu'au milieu du XIV^e^ siècle, de même que Saint-Benoît-sur-Loire, Jumièges, la Chaise-Dieu, Saint-Victor de Marseille, Chezal-Benoît, en France, sans parler des autres pays. Et la réforme apparaît dès la fin du XIV^e^ siècle, à Castel en Bavière[7]. Les papes réagirent énergiquement contre les abus, surtout Innocent III qui, pour rétablir la discipline dans les cloîtres, exigea une rigoureuse observance des constitutions et des anciens usages. Pour prévenir tout relâchement le concile du Latran de 1215 prescrivit la tenue régulière de chapitres provinciaux et la visite canonique; Grégoire IX publia des statuts rappelant l'obligation de la vie commune, la pratique de la pauvreté, la prière, la réception des sacrements. Il y avait encore une vie religieuse véritable et profonde dans les nombreux monastères qui couvraient l'Europe, mais elle était moins enthousiaste, moins fervente et, partant, moins conquérante.

On imagine souvent qu'il n'existe guère, à cette époque, d'ouvrages monastiques sur la vie parfaite; il faudrait plutôt dire qu'il y en a peu de connus ou de publiés. Voici, parmi les plus accessibles de ceux qui ont été édités, quelques textes qui se réfèrent à la conception traditionnelle de l'ascèse.

6. Cf. par exemple Fr. Leclerc, O.F.M., *La Pauvreté de saint François*, dans *La Pauvreté*, Éd. du Cerf, pp. 78 sq. : « Nous voici loin d'une imitation du Christ étroitement comprise. Ces textes montrent suffisamment combien le thème *pèlerins et étrangers* est central dans la conception de la pauvreté franciscaine... » Et *La pauvreté, point de départ des « spirituels » du XIII^e^ siècle*, dans *La Vie Spirituelle*, août-septembre 1953, p. 197.

7. Il ne faut pas oublier que saint François trouva aide et soutien auprès des bénédictins de Saint-Pierre à Assise, et que Ange Clareno, le chef des « spirituels » franciscains, fut reçu longtemps et fraternellement à Subiaco, alors qu'il était persécuté dans son Ordre.

Bernard Ayglier, originaire de Bourgogne, moine à Souvigny, fut nommé abbé du Mont-Cassin par Urbain IV en 1263 pour réformer cette abbaye († 1282). Dans une séance capitulaire mémorable, devant le Saint-Sacrement exposé, il exhorta les moines à revenir à l'ancienne observance et aux traditions de l'Ordre; c'est dans le même but qu'il écrivit le petit opuscule connu sous le nom de *Speculum monachorum* et un commentaire de la Règle. Tout à fait traditionnel, il parle des observances comme moyen de réaliser la perfection, sans traces de séparation entre pratiques religieuses et vie spirituelle intime. Le *Speculum*, par exemple, parlant de la stabilité, qui prête si facilement à une interprétation matérielle, dépasse tout de suite l'aspect juridique pour voir la persévérance dans la recherche de Dieu et une permanence dans son amour, « quandam mentis perseverantem constantiam, qua soli Deo inhaerere nitimur, prosperitates et adversitates, ut in medio earum positi, aequaliter contemnentes » (*a*)[8]. La stabilité dans le même monastère n'est plus qu'une conséquence de ces dispositions; l'observance n'est donc pas purement extérieure, elle est pour sa part la réalisation, l'actuation de la vie religieuse, s'il est vrai que celle-ci n'est que la recherche et l'organisation d'une union plus parfaite et plus stable avec Dieu. « Sicut clavus amoris animum diligentis in cruce religionis fixum tenet, ita clavus timoris in monasterio corpus timentis retinet » (*b*)[9], dira Bernard, résumant son enseignement. Il conclut par une description allégorique du monastère, jardin de délices où le Seigneur fait de fréquentes visites à ceux qui y demeurent. Au sujet de la *conversio morum*, il remarque qu'il ne suffit pas de changer de lieu ni d'habit, ni de porter la tonsure, si l'on ne renonce aux mœurs du siècle pour prendre celles de la religion. Cette « conversion » est donc avant tout affaire d'esprit et de volonté, en dépendance de la grâce. « Plane prima conversio interior est cordis, quam sequitur exterior, quae est in verbis

(*a*) *Une certaine constance longanime de l'esprit grâce à laquelle nous nous efforçons d'adhérer à Dieu seul, en méprisant d'une façon égale, comme si nous étions placés toujours entre les deux, le succès et l'échec.*

(*b*) *De même que la clé de l'amour retient sur la croix l'âme de celui qui aime, de même la clé de la crainte retient dans le monastère le corps de celui qui craint.*

8. Bernardi ab. Casinensis, *Speculum monachorum...*, ed. P. Hilarius Walter, Herder, 1901, p. 11.

9. *Ibid.*, p. 17.

et perficitur in operibus bonis » (c) [10]. L'observance enfin des préceptes de l'obéissance effective est le signe du plus grand amour, puisque Jésus a dit : « Qui audit verba mea et facit ea, ipse est qui diligit me », et encore : « Si quis diligit me, sermones meos servabit, et Pater meus diliget eum et ad eum veniemus et apud eum mansionem faciemus » (d) [11].

Le Commentaire de la Règle est assez littéral, il tend à ce formalisme qui menace toute institution, surtout après plusieurs siècles d'existence glorieuse; il n'oriente pas assez vers l'essentiel de la vie religieuse, la perfection de la charité. Certaines remarques pourtant mettent volontiers en évidence le sens profond des observances, et même, si l'on y regarde de près, les explications tendent, la plupart du temps, à faire voir comment toute la pratique de la Règle est destinée à organiser la vie parfaite. Le silence n'est pas considéré comme un élément de bon ordre extérieur, ni même un moyen d'écarter des fautes, mais comme une vertu, « la clef de la vie religieuse », car il élève l'homme au-dessus de lui-même et le prépare à la contemplation des choses divines : « Sic enim tacendo et audiendo [discipulus] levat se supra se ad sanctam meditationem et ad veram contemplationem et demum ad fruitionem » (e) [12]. Le service de la cuisine n'est pas un travail domestique et un service social, mais un acte de charité, c'est-à-dire qu'il atteint à la fin de la vie religieuse et du christianisme tout court. « Amore namque mercedis et contemplatione caritatis servitium istud debet ab omnibus leto animo ministrari. Merces autem remunerationem respicit et caritas ad nutrimentum concordiae tendit. Merces debetur ex labore, unio ad Deum debetur ex labore, unio ad Deum debetur ex caritate, cum aliis facimus quae nobis fieri vellemus; et in hoc voluntati divinae uniti maxime concordemus et concor-

(c) *La première conversion est la conversion du cœur; elle entraîne la conversion extérieure qui s'exprime dans les paroles et qui est rendue parfaite par l'accomplissement des bonnes œuvres.*

(d) *Celui qui entend mes paroles et les met en pratique, c'est celui-là qui m'aime. — Si quelqu'un m'aime et accomplit mes commandements, mon Père l'aimera et nous viendrons à lui et nous ferons en lui notre demeure.*

(e) *En se taisant et en écoutant, le disciple s'élèvera au-dessus de lui-même et accédera à la sainte méditation, puis à la vraie contemplation, et enfin à la possession joyeuse (de Dieu).*

10. *Ibid.*, p. 63.

11. *Ibid.*, p. 80.

12. Bernardi ab. Casinensis, *in Regulam S. Benedicti expositio...* cura et studio D.A.M. Caplet, Montis Cassini, 1894, pp. 123 et 126.

diam inter fratres nutrimus » (*f*)[13]. Ce modeste service, tout extérieur à première vue, est donc en réalité un instant, un moment de l'union à Dieu. De même le service des malades appelle une belle déclaration sur le corps mystique du Christ. Le travail manuel suggère une comparaison entre vie active et vie contemplative, car il est, bien plus qu'une précaution contre l'oisiveté, un exercice de la vie active, avec tout ce qu'elle comporte de vertu, préparation à la contemplation divine. La question se trouve ainsi située au cœur même de la vie religieuse.

La réforme cistercienne était fort répandue en Allemagne dès le début du XIII[e] siècle. Un grand nombre de monastères de moniales appartenaient à la nouvelle observance. Deux moniales ont illustré notamment la maison de Helfta et leurs écrits constituent un témoignage direct sur la vie religieuse qui s'y menait.

Sainte Mechtilde de Hackeborn († 1298) a consigné les « révélations » qu'elle a reçues dans le *Liber specialis gratiae* : toutes ont lieu lors des fêtes liturgiques, au moment des offices ou à l'occasion de quelque observance régulière. Leur spiritualité n'a rien de théorique ou de spéculatif, elle est toute concrète et centrée sur la vie religieuse dont elle est l'épanouissement. Un vendredi saint, par exemple, Mechtilde demande au Seigneur comment on peut faire quelque chose en retour (*restituere*) de ce qu'il a fait pour les hommes. Réponse : « Pour ce que j'ai été pris et lié par mes ennemis, que l'homme se lie volontairement et librement à cause de moi par le lien d'une vraie obéissance; pour les soufflets, qu'il suive fidèlement et strictement les statuts et coutumes de son Ordre; pour l'ironique vêtement blanc, qu'il ne cherche ni ornementation ni parure, mais la seule nécessité; pour les clous dans les mains, qu'il s'exerce à toutes les bonnes œuvres; pour la blessure du cœur, qu'il conforme toute sa volonté à la mienne et accepte ma volonté toujours, en tout et par-

(f) Par l'amour du travail, en effet, et la contemplation de la charité, ce service doit être accompli par tous d'un cœur léger. Or le travail attend le salaire et la charité vise à nourrir la concorde. Le travail accompli vient de l'effort; l'union à Dieu vient de l'amour; lorsque nous faisons aux autres ce que nous voudrions qu'il soit fait à nous-même et en cela, unis à la volonté divine, nous lui accordons le plus qu'il est possible et nous nourrissons la concorde entre frères.

13. *Ibid.*, p. 261.

dessus tout[14]. » Pas de compassion affective donc, ni de sentiment; il n'est pas même question de « contempler » la Passion, mais d'y répondre effectivement. Et cette réponse, qui aurait pu ne comporter que la pratique des vertus chrétiennes dans leur généralité, se trouve en fait orientée vers la vie religieuse par l'énumération des vertus spécifiques de celle-ci, objet des vœux, et par le rappel des observances régulières. Ainsi la vie religieuse est considérée comme la réponse parfaite à la Passion, comme la réalisation même de la vie chrétienne parfaite : spiritualité objective et réaliste très traditionnelle. La sainteté des moniales, décrite ailleurs (p. IV, ch. 6), consiste à pratiquer les observances non seulement avec exactitude, mais avec amour, sans allusion aux méditations ou autres « exercices spirituels ». La montagne divine de la perfection (p. I, ch. 13) compte sept degrés : ce sont les principales vertus religieuses, celles notamment qui forment l'objet des vœux, ce qui revient à indiquer les observances comme le chemin et la montée de la vie religieuse. On pourrait entrer dans le détail : toutes les pratiques régulières, jusqu'aux plus minimes, sont destinées à conduire à Dieu, à procurer l'union intime dans la charité : ainsi les chapitres, les disciplines (p. II, ch. 26). Voici l'éloge de la virginité : « Dabatur intelligi quod nulla virtus judicatur meritoria, nisi exercitio corporis *nobilitetur* » (*g*) (p. II, ch. 36-38); nous sommes loin des exercices purement intérieurs.

Mechtilde trahit pourtant l'influence des nouveaux courants. A côté d'un sens liturgique très profond, on trouve des appropriations mystiques de chaque Heure qui sont dans le goût du temps et en dehors du sens traditionnel de la prière de l'Église. Elle va même jusqu'à préconiser la récitation de cinq *Ave Maria* pendant la messe, avant la communion.

Issue du même milieu, SAINTE GERTRUDE LA GRANDE († 1302) a laissé un livre de « révélations », *Le Héraut de l'amour divin*[15]. Lui aussi se fonde sur une actuation intégrale de la vie religieuse et de la liturgie. Ces communications divines,

(*g*) *Il est donné à entendre qu'aucune vertu n'est jugée méritoire si elle n'est anoblie par l'effort du corps.*

14. *Liber specialis gratiae*, ed. monachi Solesmenses, Paris, 1877, ch. XVIII.
15. *Le Héraut de l'Amour divin*. Révélations de sainte Gertrude, traduites sur la nouvelle édition latine des Pères Bénédictins de Solesmes, Paris, 1878.

qui expriment au moins un rare degré d'union à Dieu, ont toutes lieu à l'occasion d'offices liturgiques et d'actes de la vie conventuelle, points culminants donc de la prière de la sainte. C'est tantôt une apparition du Sauveur à Gertrude lorsque celle-ci relève la tête après s'être inclinée devant une ancienne, selon les usages de l'ordre (II, 1); tantôt le déplaisir manifesté par le Seigneur à la suite d'une conversation mondaine, contraire à la règle (II, 3) ou à l'opposé une grâce extraordinaire alors que la moniale se rend des Vêpres au réfectoire avec recueillement (II, 4). Ce sont des faveurs spéciales pour avoir fait effort afin de chanter le plus dévotement possible les Heures canoniales (II, 24). Gertrude s'unit aux démarches du Christ dans ses allées et venues, au travail manuel, dans ses occupations, « sa bouche divine lui servirait de salle de chapitre et de parloir, par ses yeux bénis elle lirait et étudierait... »; à quoi le Seigneur lui répond : « Je veux que mon corps soit le cloître où tu habites » (II, 25). Façon imagée d'expliquer que toutes les obligations de la vie monastique sont destinées à unir au Christ. Au livre IV, ch. 2 : « Comme on sonnait le chapitre, la veille de Noël, elle loua de nouveau le Seigneur par ce son de cloche et lui rendit grâces de ce qu'il daignait présider en personne ce chapitre, ainsi qu'il avait daigné le révéler à dame Mechtilde. Elle connut alors en esprit que la dévotion avec laquelle la plupart des membres de la communauté se rendaient à ce chapitre était pour le Seigneur une véritable provocation. » Et toute la suite fait voir non seulement le sens profond de cette observance, mais la vie spirituelle qui peut la pénétrer. Chaque élément de l'existence, chaque prière, chaque usage est directement relié aux réalités divines : « On proclama enfin la liste des Sœurs qui devaient lire ou chanter à Matines. Le Seigneur semblait pendant ce temps regarder avec amabilité et saluer d'un signe de tête les personnes qui écoutaient attentivement les prescriptions à suivre... » Ce qui nous intéresse ici, ce n'est pas de savoir s'il y a eu vraiment apparition et de quelle sorte, encore moins la petite mise en scène où peut entrer certes une part d'imagination, mais c'est la conviction vécue de la portée surnaturelle, des possibilités immenses de grâces d'un exercice d'apparence fort médiocre. Un jour, Gertrude prie le Seigneur de lui faire la grâce d'éviter toute singularité dans son attitude au chœur, spécialement de n'avoir plus à ce

moment de ravissement. « Dès lors elle obtint de Dieu la faveur de n'être jamais absorbée par l'attrait intérieur au point de manquer de correction dans son attitude extérieure » (IV, 15).

Et là est toute la spiritualité de Gertrude, comme de Mechtilde. Pas de théories, pas de spéculations, pas même d'énumération des vertus : simplement une union à Dieu se réalisant et s'exprimant dans la liturgie et par l'observance fervente, amoureuse, de la Règle et des coutumes monastiques, pour arriver à la perfection de la charité. Pas de pratiques extraordinaires, pas d'exercices spirituels, mais une vie religieuse partant des données les plus simples et les plus concrètes; détachements et renoncements, ascensions et consécrations s'épanouissent sur la base de la séparation du monde et de la recherche de Dieu.

Pierre Bohier († avant 1389), bénédictin à Saint-Chinian près de Saint-Pons (Hérault), puis évêque d'Orvieto et de Vaison, de nouveau moine à Subiaco, partisan du pape d'Avignon Clément VII; privé de son diocèse, puis remis en possession de ses dignités, il se retire enfin à Subiaco où il reconstruit le monastère dédié à saint Jérôme. Il a commenté la Règle, d'une façon malheureusement trop littérale, en s'attachant aux observances elles-mêmes, sans remonter à leur principe ni indiquer leur fin, sauf quand le texte y amène. Excellent pour des moines fervents, déjà pleinement convaincus de la valeur spirituelle de la Règle, ce commentaire ne peut manquer de paraître bien pauvre, et même de desservir la cause des observances, au moment où paraissent tant d'autres ouvrages théoriques et spéculatifs de spiritualité. L'auteur note[16] qu'avec la foi, les observances sont la ceinture par laquelle le moine se ceint les reins, se renonce, afin d'arriver plus sûrement à Dieu : elles sont donc ordonnées à la perfection. A propos des « instruments des bonnes œuvres » (p. 202) il remarque que les jeûnes, les veilles, la méditation des Écritures, la pauvreté, ne sont pas la perfection mais des moyens pour y parvenir, de sorte que s'en contenter et s'y attacher serait travailler en vain, sans atteindre la fin; c'est exact, mais à trop insister sur la valeur rela-

16. Petri Boherii, *in Regulam S. Benedicti Commentarium*, ed. L. Allodi, Subiaco, 1908, p. 20.

tive des observances on risque d'oublier leur but. Il est plus heureux en parlant du huitième degré d'humilité (p. 288) qui recommande de « ne rien faire que selon la règle commune et les exemples des anciens ». Il l'applique explicitement aux observances, ce qu'il faut rapprocher du début du chapitre où il assure que ces pratiques d'humilité conduisent à la perfection. « Hoc est culmen virtutum quod in hoc consequitur saeculo a perfectis... exaltatio vero caelestis quae sequitur est aeterna gloria. » (*h*) (p. 234). Le jeûne du corps doit être accompagné de celui de l'âme et conduit ainsi à la perfection de la charité : « Non tamen solum nobis istud jejunium visibilium ciborum ad perfectionem cordis et corporis puritatem sufficere posse credamus, nisi fuerit huic animae quoque jejunium copulatum » (*i*) (p. 592). D'autres textes encore montreraient que Bohier est conscient de la valeur religieuse de la Règle, mais on ne peut dire qu'il est persuadé que la Règle est le moyen de sanctification par excellence. Dès lors la vie monastique n'est plus considérée comme représentant la réalisation de la vie parfaite; la poursuite de la perfection devient indépendante de la vie religieuse.

Le nouvel Ordre fondé par saint Dominique, tout en offrant une forme de vie religieuse sans précédent, avec la mendicité et la prédication, constitue une adaptation de la tradition monastique aux besoins nouveaux de l'Église. Il remet en valeur l'idéal de la pauvreté évangélique en faisant de celle-ci une obligation non seulement individuelle, mais aussi collective. Les Frères Prêcheurs sont de plus astreints à la vie commune et aux pratiques ascétiques à l'instar des anciens moines; les premières coutumes ne s'inspiraient-elles pas d'ailleurs de celles de Prémontré, elles-mêmes influencées par l'idéal de Cîteaux? Seuls le travail manuel et la stabilité manquent aux Prêcheurs. Il ne faut donc pas s'étonner de trouver chez eux, même en plein XIV^e^ siècle, des auteurs encore tout pénétrés d'esprit traditionnel sur la question des observances, tels le bienheureux Venturin de Bergame et sainte Catherine de Sienne.

(*h*) *Ceci est le sommet des vertus qu'obtiennent, en ce monde, les parfaits... et l'exaltation céleste qui en est l'accomplissement en est l'éternelle gloire.*

(*i*) *Nous croyons que le seul jeûne des nourritures visibles ne peut suffire à la pureté parfaite du cœur et du corps, s'il n'est accompagné aussi du jeûne de l'âme.*

Le bienheureux Venturin, né à Bergame en 1304 et mort dès 1346, eut une vie apostolique très active à travers toute l'Italie; il s'efforça surtout de rétablir la paix entre les villes et les états de la péninsule. Jusqu'au jour où, ayant organisé un grand rassemblement sous forme de pèlerinage de pénitence à Rome et voulant prêcher une croisade, il tomba en disgrâce auprès de Benoît XII; relégué pendant près de dix ans dans divers monastères du midi de la France, il accepta l'épreuve avec humilité et en profita pour écrire des exhortations et des lettres à des confrères ou à des religieuses pour les engager à devenir meilleurs. Il se réfère sans cesse aux observances religieuses, sans en chercher assez le sens profond, mais toujours pour proclamer la nécessité de s'y soumettre pour atteindre la perfection. Pour l'époque, c'est plutôt rare et ce témoignage est à noter. Pour persévérer jusqu'à la fin, en croissant chaque jour de vertu en vertu et ainsi arriver à la perfection de la charité, écrit-il à la Sœur Marguerite[17], il faut demeurer dans l'humilité, mais on ne peut y réussir sans s'astreindre à la pratique des austérités corporelles telles qu'elles sont contenues dans les règles religieuses : silence, clôture, prière chorale et privée, pauvreté, abstinence. Tous ces exercices sont comme l'écorce dont les vertus sont la moelle. Aux Sœurs de Comps il dit de même : « De tout votre pouvoir appliquez-vous à vous orner des vertus intérieures, la charité, l'humilité, la patience, la prière, la contemplation et autres vertus, en y ajoutant les veilles, les abstinences, les disciplines : telles sont les parures qui vous feront trouver grâce aux yeux de votre époux » (p. 105). Aux Sœurs d'Unterlinden à Colmar, il prêche la pauvreté sous toutes ses formes exprimées dans la règle, ainsi que l'obéissance, l'humilité, la prière; il déclare ces vertus indispensables pour trouver l'amour divin. « Renoncez donc à tout pour avoir celui en qui vous avez tout, l'auteur de votre salut, si intimement présent à vos cœurs que lui seul les possède, lui qui nous a rachetés de son sang » (p. 135). Ces exhortations sont adressées à des religieuses, dira-t-on, elles ne pouvaient s'abstenir de recommander les observances. La chose n'est cependant pas si commune à l'époque; de plus, le bienheureux Venturin le fait de façon si absolue qu'il semble bien consi-

17. Bx Venturin de Bergame, *Directoire spirituel*, trad. du R. P. de Boissieu, O.P., éd. de La Vie Spirituelle, Paris, 1926, p. 95.

dérer la pratique de la Règle comme la voie normale de la perfection.

Sainte Catherine de Sienne († 1380) ne fut que tertiaire dominicaine; elle est cependant un des meilleurs représentants de la spiritualité de l'Ordre au XIV^e siècle. Elle eut, de plus, une influence réformatrice considérable; ses écrits ont donc pour nous une grande importance. Pour elle (Lettre 277), les vœux sont le moyen de suivre de plus près et plus fidèlement le Christ et de se conformer à lui. L'obéissance, en particulier, tue la volonté propre et, quand celle-ci est morte, l'âme est plus légère pour courir vers son Époux et s'unir à lui par amour; elle reçoit de là une telle élévation et une telle douceur qu'elle commence déjà à goûter l'odeur et les fruits qui sont le partage des élus. La Lettre 67 exhorte des religieux à ne pas rabaisser à l'état de vie purement humaine, ceux que Dieu a jugés dignes d'être élevés à l'état angélique; les séculiers sont appelés à l'état de vie ordinaire, tandis qu'eux le sont à l'état de perfection. « Baignez-vous dans le sang du Christ crucifié, il fortifiera votre âme et lui enlèvera toute faiblesse; vivez en cellule, réjouissez-vous d'être au chœur, soyez obéissants, fuyez les conversations, étudiez-vous à prier et à veiller. » Voilà les pratiques qui conduisent à l'état de vie parfaite et angélique. « Qu'est-ce qui fait renoncer à sa volonté propre (Lettre 203) et la soumettre à la sainte obéissance pour observer la continence, la mortification, les veilles, le jeûne, etc. ? C'est l'amour que l'âme porte à son Dieu en retour des grâces qu'elle en reçoit continuellement. » Les observances ne sont d'ailleurs pas seulement un moyen d'atteindre à la perfection de la charité, elles la réalisent, car elles sont « le signe, la preuve qui montre que l'âme non seulement n'oublie pas qu'elle a été créée à l'image et à la ressemblance de Dieu, mais qu'elle a fait l'objet d'une nouvelle création par grâce, dans le sang de l'humble, doux et aimant Agneau crucifié ».

Dans le traité de l'obéissance, qui forme la dernière partie du *Dialogue*[18], Catherine fait l'éloge de cette vertu, mais en distinguant nettement ceux qui ne pouvant se contenter de l'obéissance générale aux commandements « s'imposent une obéissance particulière qui les mène droit à la

18. Édité à part aux Éditions de La Vie Spirituelle, 1923.

grande perfection » (p. 17). Ce qui s'accomplit dans la barque de la vie religieuse, sous la direction de ces pilotes qui s'appellent Benoît, François ou Dominique. On y « trouve le trésor des saintes règles composées avec une sagesse si éclairée par ceux qui étaient devenus les temples du Saint-Esprit » (p. 22). Avec l'obéissance, ce sont donc toutes les observances qu'elle présente comme le chemin « qui mène droit à la grande perfection ». Elle ajoute que ces âmes recevront dès cette vie un avant-goût de la vie éternelle : « Ces petits enfants reçoivent cent pour un et en plus la vie éternelle. Le centuple est le feu de la charité divine. Parce qu'ils l'ont reçu, ils sont dans une admirable allégresse de cœur, car la charité ignore la tristesse; elle est toujours en joie, elle fait le cœur large et généreux » (p. 43). Perfection cependant qui doit se parfaire sans cesse, et le religieux doit continuellement chercher à accroître son obéissance et son renoncement à la lumière de la foi. « Son désir va au-devant des mépris, des affronts, des lourds fardeaux imposés par le prélat... Sans cesse ce désir chante dans son cœur et le tourmente; il utilise chaque heure qui passe, car la faim de la perfection le presse » (p. 58). Ceci n'est-il pas un des plus beaux textes sur la valeur profonde des observances, et leur union étroite avec la recherche de la charité parfaite? Catherine n'identifie pas vie religieuse et sainteté (trop de faits contemporains l'eussent contredite), mais elle entend faire reprendre conscience aux religieux de son temps que leur vie, avec les vœux et les observances, est l'école de la sainteté.

Sainte Brigitte († 1373) semble devoir être rattachée au même groupe; elle vécut d'ailleurs un certain temps dans la mouvance du monastère cistercien d'Alvastra; de plus, comme fondatrice de l'Ordre du Saint-Sauveur, créé sur le modèle de celui de Fontevrault, elle fait figure de réformatrice monastique. A propos de la règle du Saint-Sauveur, composée pour l'ordre qu'elle fonde, elle écrit dans ses *Révélations* un chapitre (*Extravag.* c. XVII) intitulé : « Pulchra doctrina, per quam virgines, imo etiam alii volentes profiteri Regulam S. Salvatoris, se disponere et gerere debeant in observantiis regularibus » (*j*). Elle y enseigne ceci : « Quaecumque sponsae Dei

(*j*) *C'est par la belle doctrine que les vierges et bien plus encore tous*

esse vel fieri desiderant, ferventius laborare tenentur ad perfectionem voluntatis Dei, quam pro suis usibus vel pro suarum impletione voluntatum. Hae debent esse sicut sponsae, longe sistances a possessionibus suis... hospitarique debent in pamonio Sponsi. Debent etiam indui vestibus nuptialibus, scilicet humilitate, patientia et obedientia... Tunc vero cum Sponso suo sunt consecratae, quando promittunt se regulam et professionem suam inviolabiliter observare et tunc securam et rectam viam vadunt ad talamum Sponsi, quando Regulam et professionem suam prout poterunt servant. Facta vero professione incipit primus dies nuptiarum, et terminatur quando anima de corpore egredietur » (*k*). Cette description du sens de la profession religieuse et de la valeur des pratiques de la Règle vaut évidemment pour tous les ordres : elle fait voir comment les observances régulières sont la préparation normale et authentique aux noces mystiques avec l'Époux divin. Ne cherchons pas plus de précision dans les œuvres de la grande sainte suédoise.

II

Les nouveaux courants de spiritualité

On a caractérisé la spiritualité du moyen âge par une dévotion tendre à l'humanité du Christ et à Marie; l'ascèse y est une imitation plus intime de la vie souffrante de Jésus et c'est par elle que la mystique s'élance vers Dieu. Le moyen âge, a-t-on dit, a tout vu à la lumière du Christ. Ces affirmations s'appuient à bon droit sur de nombreux textes, mais peut-être généralisent-elles trop, car il y a des auteurs qui

ceux qui veulent suivre la Règle du Saint-Sauveur doivent se disposer aux observances régulières et mener cette vie.

(*k*) *Qu'elles soient épouses de Dieu ou qu'elles désirent le devenir, elles sont tenues de travailler avec plus de ferveur à accomplir la volonté de Dieu que pour elles-mêmes ou pour satisfaire leurs volontés. Elles doivent être comme des épouses qui sont maintenant loin de leurs propres possessions et qui sont comme des hôtes dans le patrimoine de l'Époux. Elles doivent aussi être revêtues des vêtements nuptiaux, à savoir de l'humilité, de la patience et de l'obéissance. Elles sont consacrées avec leur Époux lorsqu'elles promettent d'observer inviolablement la règle et leur profession et elles suivent la voie sûre et droite lorsqu'elles servent la règle et leur profession autant qu'elles le peuvent. La profession faite, commence le premier jour des noces et elle se termine lorsque l'âme sort du corps.*

échappent à ces catégories. Parmi ceux que nous venons de rencontrer, Bernard du Cassin, Bothier et Venturin de Bergame y sont étrangers; les saintes Mechtilde, Gertrude, Catherine et Brigitte témoignent d'une grande intimité avec le Christ, mais il n'est pas sûr que toute leur spiritualité repose sur la dévotion sensible à l'Humanité du Sauveur ou se résume en elle.

Par ailleurs, c'est au moyen âge que les idées du Pseudo-Denys acquièrent droit de cité en Occident et elles imprègnent, directement ou non, la plupart des ouvrages de spiritualité. C'est aux XIII^e^ et XIV^e^ siècles que se multiplient les traités spéculatifs, influencés par la théologie scolastique. Je laisserai ici de côté tous ces aspects pour n'envisager le développement des idées spirituelles qu'au point de vue de la conception traditionnelle de l'ascèse monastique.

Certains auteurs, nous venons de le voir, d'une façon plus ou moins formelle, considéraient encore la vie religieuse comme l'école de la perfection et la préparation normale à celle-ci, de telle sorte que ceux qui ne pouvaient ou ne voulaient pas s'y consacrer cherchaient du moins à en pratiquer les observances dans la mesure du possible. D'autres pourtant envisagent le problème de la sainteté en soi, abstraction faite des formes de vie traditionnelles; elle peut se réaliser partout. Séparation très nette, qui ira s'affirmant, entre la recherche de la perfection et les observances religieuses.

C'est dans les nouveaux Ordres mendiants que cette orientation fut le plus marquée. Le double mouvement parti de Dominique et de François vers un renouveau de vie évangélique se développa de façon prodigieuse; il ne conduisit pourtant pas à une réforme générale de l'Église, mais aboutit seulement à la fondation de deux nouveaux Ordres religieux. Les nécessités inhérentes à toute institution stable conduisirent même à faire des concessions sur les exigences de l'idéal primitif, surtout en fait de pauvreté. Le ministère de la prédication, but premier des Prêcheurs, amena aussi des transformations que n'avait pas prévues le fondateur des Mineurs : études, maisons, moyens de subsistance; il déplaça aussi le centre d'intérêt. Désormais, l'activité apostolique passa également chez les Mineurs, au premier plan, avant la pauvreté, la vie humble et simple. Si donc dans la démarche de Dominique et de François on retrouve le sens de la tradition monastique primitive et la plus authentique,

les règles qui suivirent tendaient à s'en éloigner et elles contenaient des observances toutes nouvelles. De plus, par suite du succès très réel qu'ils remportèrent et des privilèges pontificaux qui en furent le couronnement, les mendiants provoquèrent les réactions du clergé séculier, de sorte que celui-ci n'était plus guère enclin à voir dans la vie religieuse la voie normale de la sainteté. Au lieu d'être gagné par l'idéal dominicain et franciscain, il craignit une concurrence, surtout à partir du moment où les nouveaux venus érigèrent des églises particulières dans les villes et où le Saint-Siège se servit d'eux pour des missions de confiance, ce qui, il faut bien le dire, était certainement au détriment de la rigueur de l'ascétisme primitif, surtout en fait de renoncement au monde, de solitude et de simplicité de vie dans la mendicité.

Chez les Franciscains, cependant, se produisit une réaction et il se constitua deux partis : ceux qui restaient plus attachés à la règle primitive, au testament et à la pensée de saint François, et ceux qui, concédant la nécessité d'une adaptation, admettaient les changements dont je viens de parler. Saint Bonaventure essaya de remédier à cette scission; en fait, il consacra l'évolution intervenue, surtout du fait de la place prise par la prédication et les études. On ne sera donc pas étonné de le trouver parmi les tenants des tendances nouvelles [19].

19. Après saint Bonaventure, la lutte continua de plus belle entre « spirituels » ou observantins, et conventuels; les premiers, héroïquement fidèles à l'esprit de saint François, vivaient dans des cellules ou des ermitages et ne voulaient pas entendre parler d'études. Certains se réclamaient de Joachim de Flore; ils eurent comme chefs Jean de Parme, Jean Olivi, Pierre de Macerata, Ange Clareno, Hubertin de Casale, Jacopone da Todi, et furent un moment approuvés par Célestin V. Peut-être était-ce là une intuition de saint. Leur reconnaissance officielle eût pu, en tout cas, être le moyen, non seulement de continuer la pensée primitive de François d'Assise, mais aussi d'entraîner ce groupe à une collaboration positive et de lui permettre de s'épanouir dans son originalité. Ils furent, au contraire, bientôt rejetés dans l'opposition et considérés comme des insoumis. Entre autres maladresses, ne suivirent-ils pas ceux qui prétendaient que l'abdication de Célestin V était nulle et son successeur Boniface VIII pape illégitime? S'ils avaient été plus soumis à la hiérarchie et s'ils avaient pu constituer un rameau indépendant dès le début, les apôtres fervents de la pauvreté, les pénitents et les hommes de haute vertu qui se trouvaient parmi les spirituels auraient pu être un frein contre le développement sans borne du matérialisme et du sensualisme ambiant et un ferment de réforme religieuse. Et cela d'autant plus facilement qu'ils trouvèrent un appui sérieux auprès des milieux les plus influents de la société laïque. Les cours d'Aragon, de Sicile et de Naples, par exemple, leur

Des faits analogues se produisent dans d'autres Ordres, comme les Ermites de saint Augustin et les Carmes[20].

Un des premiers auteurs franciscains représentatifs des nouveaux courants spirituels est David D'Augsbourg († 1271). Entré dans l'Ordre dès l'arrivée des Mineurs à Ratisbonne, il y fut bientôt chargé de la formation des novices, fonction qu'il contina d'exercer à Augsbourg. Il se livra en même temps à la prédication. Il a écrit, entre autres, le *De interioris hominis reformatione* et le *De septem processibus religiosi*, souvent attribués à saint Bonaventure sous le titre *De profectu religiosorum*. Après avoir parlé de la formation extérieure, il passe à la formation intérieure des novices (cap. 1). Distinction dangereuse dès l'abord, car elle tend à séparer deux choses destinées à se compléter mutuellement. Parce que l'homme est tombé des choses spirituelles dans les choses extérieures et sensibles et qu'à la suite de cette chute son intelligence ne dépasse plus ces dernières, il faut qu'il se relève et rejoigne peu à peu les choses divines. « Et quia iam non intelligit nisi corporalia, ideo primo nititur resurgere ubi iacuit, et paulatim erigere se ad spiritualia et divina, ad quæ conditus fuit. Ideo quamdiu religiosus nondum inceperit intelligere et sapere quae sunt Spiritus Dei, sed in exterioribus observantiis adhuc putat totum constare quod ad veram religionem pertinet, novitius est, etiam si pluribus annis stetit in habitu religionis... Ex hoc perpende duo esse novitiatus in religione. Unus terminatur quando completo tempore probationis promittit obedientiam et stabilitatem in ordine per verba. Alter durat quousque religiosus statum bene vivendi in consuetudinem convertit... Quamdiu enim fluctuat mente et nondum stabiliter apprehendit viam studii spiritualis... incipiens est, nondum proficiens (*l*) ». C'est seule-

(*l*) *Et parce que l'homme ne comprend plus que les choses corporelles et temporelles, il lui faut d'abord faire l'effort de se relever d'où il est et peu à peu de s'élever aux choses spirituelles et divines pour lesquelles il a été créé. C'est pourquoi aussi longtemps que le religieux n'a pas encore commencé à comprendre et à goûter les choses divines, aussi longtemps qu'il pense que tout ce qui concerne la vraie religion réside dans les observances extérieures, il est un novice, même s'il est revêtu de l'habit*

étaient gagnées. On y ressentait, en effet, la nécessité d'un idéal chrétien très élevé et on y éprouvait le besoin de lutter contre le scepticisme et les dangers d'une vie mondaine par une vie religieuse plus profonde.

20. Voir, par exemple, Jean le Solitaire, *Aux sources de la tradition du Carmel*, Paris, 1953.

ment ici qu'il commence à voir le chemin qui mène à Dieu. Voici donc la coupure entre les observances et la vie spirituelle érigée en doctrine, chacune avec son noviciat, comme si la vie religieuse comme telle ne consistait qu'en exercices purement extérieurs. Plus loin (cap. III), David distingue trois sortes de religieux : les bons, les meilleurs, les excellents. Les premiers fuient les durs et austères travaux de la sainteté et mènent une vie facile; les seconds observent avec exactitude et rigueur toutes les pratiques extérieures de la vie pénitente, sans songer à la dévotion intérieure et à la véritable recherche des vertus; les derniers, enfin, s'étudient à réformer leur homme intérieur et s'exercent aux vraies vertus.

Saint Bonaventure († 1274) n'est pas seulement le grand législateur et comme le second fondateur de l'Ordre franciscain, il en est le docteur spirituel. Son œuvre s'explique par ce qui a été rappelé plus haut. Il a cru que l'établissement d'un Ordre religieux proprement dit et le ministère de la prédication réclamaient des transformations de la vie franciscaine primitive, celle de saint François et celle de ses premiers compagnons. Et comme ces aménagements se faisaient dans le sens d'un engagement plus grand vis-à-vis des valeurs humaines et d'une certaine installation, sa doctrine s'en trouva influencée. L'élan vers la perfection évangélique qui s'était traduit en une vie de travail manuel et de mendicité, d'humilité et de commune observance réglée seulement par la charité, où les austérités étaient laissées à l'inspiration de chacun, cet élan fut désormais orienté vers une organisation de la vie religieuse où des « exercices spirituels remplacèrent en partie les anciennes observances monastiques devenues incompatibles avec un intense apostolat par la parole et une dispersion à travers le monde. Saint Bonaventure énumère six exercices spirituels appartenant à la vie purgative : l'examen de conscience, la contrition, la confession fréquente, la réforme de la vie, la fuite du péché, la fréquentation des hommes spirituels, auxquels s'ajoute le

religieux depuis plusieurs années... Il faut comprendre en cela qu'il y a en religion deux noviciats : l'un se termine quand s'achève le temps de probation après lequel le novice promet par parole obéissance et stabilité dans l'ordre; l'autre dure jusqu'à ce que le religieux convertisse son état extérieur en habitude de bien vivre... Aussi longtemps, en effet, que son esprit flotte et qu'il n'a pas encore pris d'une façon stable le chemin du zèle spirituel... c'est encore un commençant et non pas un progressant.

souvenir habituel de la Passion du Christ [21]. Tandis que les exercices de la voie illuminative sont : la méditation, la prière, la contemplation; et l'acte fondamental de cette vie est l'imitation du Christ, dont le point le plus haut est la pratique des conseils évangéliques, c'est-à-dire l'état religieux. Ces exercices existaient bien auparavant, mais saint Bonaventure a été le premier à les organiser de façon si précise, et cette systématisation, qui coïncide avec la nouvelle forme de vie religieuse dont il est le législateur, devient dès lors comme le complément des anciens exercices réguliers qui subsistait encore, en attendant qu'elle se substitue à eux.

C'est, en particulier, dans le *Soliloque* que Bonaventure explique « l'origine, l'objet et le fruit de tout exercice spirituel [22] »; celui-ci consiste d'abord en un retour sur soi, puis en une contemplation des choses extérieures, de celles qui sont au-dessous de nous, et des choses d'en haut. Il s'agit de méditations affectives, faisant abstraction des pratiques extérieures, et en particulier de celles de la vie religieuse. Bonaventure parle bien de séparation du monde, mais en se basant uniquement sur l'instabilité des biens qui s'y trouvent et ne produisent qu'amertume et désillusion; et cette séparation, tout affective, ne dit pas un mot des vœux et des observances régulières qui doivent l'organiser. L'opuscule *De perfectione vitae ad sorores* est, lui aussi, tout imprégné des tendances nouvelles (*ib.*, p. 107). La perfection débute par la connaissance de soi-même, découvrant les tendances, les habitudes, les affections. Les anciens moines partaient franchement de l'état du pécheur qui cherche à retourner à Dieu; ici on commence par s'interroger. La pauvreté n'est plus présentée comme un des grands moyens de détachement, essentiel pour trouver Dieu, mais comme une vertu nécessaire également, non comme expression du dépouillement et du renoncement qui sont à la base de la vie religieuse, mais pour conserver la paix du cœur et du corps. Le souvenir de la Passion du Christ est destiné à conserver et à nourrir la ferveur de la dévotion; mais il n'est plus dit que le religieux répond surtout à l'amour du Sauveur, dans le don qu'il fait de lui-même par les vœux et les observances. « S'il

21. Cf. E. Longpré, O.F.M., *Dict. de Spiritualité*, art. « Bonaventure », col. 1800.

22. *S. Bonaventurae Opera omnia*, ed. Quarracchi, t. VIII, p. 28.

vous arrive quelque chose de triste, de pénible, d'ennuyeux, d'amer, ou bien si vous éprouvez du dégoût pour quelque bien à faire, recourez sans tarder à Jésus crucifié, suspendu à la croix : voyez... contemplez... »; ces épreuves ne sont-elles pourtant pas, plus profondément, la conséquence de la vie crucifiée du religieux ?

Le petit traité *Les six ailes du Séraphin* (*ib.*, p. 131) est plus traditionnel et donne davantage de place aux pratiques de la vie religieuse. Il proclame la nécessité des observances extérieures pour l'avancement des âmes vers la perfection, encore qu'il ne voie parfois dans celle-ci que « la beauté de la discipline extérieure » ou « l'uniformité des frères ». L'*Apologia pauperum* (*ib.*, p. 203) a été écrite contre Gérard d'Abbeville pour défendre l'idéal des mendiants. C'est donc un véritable traité, où il ne faut pas s'étonner de trouver la perfection évangélique exactement définie en fonction de la vie religieuse et de ses renoncements : « Colligere possumus, videlicet quod ipsa (perfectio) sit conformitas viatoris ad Christum, per illum virtutis habitum, quo supererogative declinantur mala, efficiuntur bona, et adversa perferuntur... Magister Christus ad perfecte declinandam concupiscentiam oculorum consulit quod haec omnia temporalia relinquantur... perfecte autem declinandum superbiam vitae, suadet quod voluntas propria abnegetur... ad perfecte autem declinandum concupiscentiam carnis edocet quod omnis experientia secundum actum generativae potentiae abscindatur... In hac igitur triplice supererogativa declinatione triplicis originis omnis mali, primam partem Evangelicae perfectionis consistere » (*m*). Après avoir parlé des deux autres parties de la perfection, il conclut que celle-ci ne se réalise nulle part mieux que dans la vie monastique avec toutes ses observances, car ceux qui la professent s'éloignent de la manière de vivre des hommes pour se rapprocher de celle des anges, et sont

(*m*) *Nous pouvons nous résumer en disant que la perfection elle-même est la conformité au Christ de celui qui traverse ce monde, conformité grâce à laquelle on se détourne des mots inutiles, on accomplit le bien et on suppose l'adversité. Notre Maître le Christ nous conseille, pour nous détourner parfaitement de la concupiscence des yeux, de laisser là tous les biens temporels... Pour nous détourner parfaitement de l'orgueil de la vie, il nous persuade de renoncer à notre volonté... Pour nous détourner parfaitement de la concupiscence de la chair, il nous enseigne de n'avoir aucune expérience de ce qui concerne l'acte de la génération... Donc, en ce triple renoncement facultatif de la triple origine de tout mal, réside la* ***première étape de la perfection évangélique.***

réformés à l'image du Christ. « Divinam reformat imaginem, configurans nos Christo, instar baptismi, dum per id quod mortificamus membra nostra, quae sunt super terram, rursum Christum induimus complantati similitudini mortis eius »(*n*). Ce qu'il dit ensuite de l'abstinence, des jeûnes, de la pauvreté, fait voir comment ces pratiques sont basées sur la recherche de la perfection et destinées à la promouvoir. « Opus perfectionis esse, magisque securum et Christo crucifixo conforme, in carentia rerum et pecuniarum vivere in extrema paupertate »(*o*).

Le *Speculum disciplinae ad novitios* (*ib.*, p. 583), attribué souvent à saint Bonaventure, est de son secrétaire et disciple Bernard de Besse, de la province d'Aquitaine. Il présente l'entrée en religion comme l'abandon du mal, le renoncement au péché et à ses occasions; le monde n'est plus considéré comme mauvais et personnifiant le mal, mais seulement comme comportant des dangers, des tentations. Il faut encore le fuir, mais seulement pour être plus libre, parce que les choses du siècle constituent un empêchement à suivre le Christ. Par ailleurs on trouve de beaux textes sur la valeur des observances : « Omnes denique fratres labores non ex sola consuetudine... sed ex animi devotione sectentur, ut in communibus sit fervoris affectio specialis. Conventualem vitam ut sanctissimam, imo angelicam, toto affectu animi amplexantes, ei tam continua quam devota prosecutione adhaereant... Tantam Deus conventui efficaciam contulit bonitatis, ut ibi augmentum suscipiat boni bonus, levamen saepe, aut veniam mali malus »(*p*).

Les *Méditations de la vie du Christ*, longtemps attribuées à Bonaventure, sont une compilation du début du XIV^e^ siècle,

(*n*) *Elle nous réforme à l'image divine, nous configurant au Christ, comme au moment du baptême, lorsqu'en mortifiant nos membres qui sont sur cette terre elle nous fait revêtir le Christ qui est en haut et nous associe vitalement à l'image de sa mort.*

(*o*) *L'œuvre de la perfection la plus sûre, et la plus conforme au Christ crucifié, consiste à vivre dans le dénuement de tous biens et de toute fortune dans la plus extrême pauvreté.*

(*p*) *Que tous les frères enfin suivent les travaux, non seulement par le seul entraînement de l'habitude, mais par la dévotion du cœur, de telle sorte que, même dans les travaux communs, se retrouve une spéciale ferveur. Qu'ils embrassent la vie conventuelle comme une vie très sainte, et même angélique, de toute l'affection de leur âme et qu'ils la suivent continuellement aussi bien que dévotement... Dieu confère à la vie conventuelle une telle efficacité de biens que le bon y trouve l'augmentation de son bien, et le mauvais, l'allégement ou la rémission de son mal.*

faite par un franciscain toscan utilisant les *Meditationes de Passione*, qui, elles, sont de saint Bonaventure. Le thème qu'elles développent est que de tous les exercices spirituels, la fréquente méditation de la vie du Christ est le plus nécessaire et le plus capable d'élever l'âme au degré suprême de perfection. Elles s'adressent à des religieux, souvent à une Clarisse; fortement influencées par saint Bernard, elles contiennent plus d'une allusion à l'ascèse monastique traditionnelle. Voici ce qu'elles disent à propos du jeûne et de la tentation du Christ : « Nous touchons aux quatre conditions de l'exercice spirituel... : la solitude, le jeûne, l'oraison et la mortification du corps. Ce sont les routes par où nous pouvons parvenir à cette pureté de cœur, qui est si vraiment désirable, puisqu'elle seule comprend pour ainsi dire en soi toutes les vertus. » Suivent des citations de Cassien et de saint Bernard. « Enfin c'est surtout la solitude qui achève et consomme tout le reste... Allez dans la solitude, c'est-à-dire séparez-vous autant que vous le pourrez du commerce des autres et demeurez solitaires, si vous voulez être unis à Dieu. » On croirait entendre quelque ancien moine. A propos des épis arrachés par les disciples, une très belle page précise, au sujet de la pauvreté, que le religieux ne doit pas se contenter de la privation extérieure, réalisée par le vœu et les pratiques religieuses, mais qu'il doit tendre à réaliser le détachement profond, intime, « cette pauvreté qui est enracinée dans le cœur », sans laquelle il n'y a pas de vertu véritable et qui est « la pierre angulaire de tout l'édifice spirituel ». Par ailleurs, lorsque l'auteur parle d'obéissance, ou encore d'abstinence, c'est à la volonté du supérieur qu'il se réfère, plutôt qu'à la règle et aux observances, comme s'il s'agissait simplement de l'exercice privé d'une vertu, sans rapport avec l'institution entière organisée pour promouvoir la perfection de la vie chrétienne. Marthe et Marie l'amènent à parler des vies actives et contemplatives. « L'homme de contemplation ne doit s'occuper que de Dieu et demeurer dans la solitude, au moins dans la solitude de l'esprit... Il doit tout rejeter rapidement et demeurer comme insensible et mort, afin de se livrer à Dieu seul... Il faut qu'il diminue son activité, qu'il se taise, à l'exemple de Marie, quand même il serait interrogé; qu'à son exemple encore il laisse le Seigneur parler et agir. » Tout ceci s'applique parfaitement à la vie monastique traditionnelle; la conclusion mal-

heureusement emploie des expressions qui peuvent prêter à confusion : « Vous avez vu comment l'homme de contemplation doit abandonner toutes choses, les occupations et les exercices corporels, parce que ces travaux sont l'opposé du loisir et l'un des plus grands obstacles qu'il puisse redouter. » L'auteur veut parler sans doute des activités séculières, mais il était facile de déduire que, pour se « livrer à Dieu seul », il faut abandonner tous les exercices corporels, même ceux de règle, dans la mesure du possible; et on ne manquera pas de le faire. La porte est ouverte aux nouvelles tendances. De même, lorsque la prière du Christ sur la montagne amène un développement éloquent sur la prière, pas un mot n'est dit sur l'office divin, qui a pourtant, en plus de sa valeur de prière de l'Église, une efficacité authentique pour maintenir dans une atmosphère d'intime commerce avec Dieu.

La bienheureuse Angèle de Foligno († 1309), simple tertiaire, incarne l'idéal franciscain à la fin du XIII[e] siècle. Suscitée par Dieu pour confondre ceux qui prétendent la règle de saint François impraticable, elle tient à une fidélité entière au Patriarche d'Assise et à une imitation passionnée de ses vertus. Elle se consacra personnellement à une pauvreté absolue et à des austérités farouches et employa toute l'énergie de sa sainteté à gagner à cette cause les religieux de son ordre.

On se défendait aussi chez les dominicains contre une pratique moins stricte de la pauvreté. Saint Thomas en profite pour préciser la place que celle-ci occupe dans l'économie de la vie religieuse : elle n'est pas la perfection, mais un moyen sûr pour y atteindre. Ce n'étaient là cependant que discussions internes, de peu de répercussions extérieures; tout autre fut la lutte entre les Ordres mendiants et le clergé séculier, dont j'ai déjà parlé. Portant tout d'abord sur la question de l'apostolat universel et de la mendicité, après qu'elle eut trouvé une solution de principe dans l'exemption formelle des nouveaux Ordres, elle reprit de plus belle sur le terrain des études universitaires.

Ce n'est pas ici le lieu de raconter ces débats; on sait qu'ils se terminèrent par la victoire des Dominicains et des Franciscains. Mais la lutte rebondit encore, cette fois sous l'angle de la valeur de l'idéal des nouveaux Ordres, sur la nature

de la perfection, sur les rapports entre la pratique des préceptes et celle des conseils.

C'est dans cette ambiance qu'il faut replacer les écrits où saint Thomas († 1274) parle de la vie religieuse. Il établit solidement que sa fin est la perfection, qui consiste essentiellement dans la charité; tout le reste n'a valeur que de moyen, qu'il s'agisse des vœux eux-mêmes ou des observances régulières, ensemble organisé des exercices par où l'on s'achemine à la perfection de la charité. Ces observances sont des chemins spéciaux pour parvenir au but même de la vie religieuse et en même temps des moyens d'assurer toute leur efficacité aux vœux. Dans les ordres anciens, que saint Thomas appelle contemplatifs, la discipline régulière reçoit un développement considérable, parce que c'est elle qui représente la pratique des vertus morales. Dans ceux des nouveaux Ordres au contraire, qu'il range dans la catégorie d'actifs, ces vertus s'exercent en partie dans l'action extérieure; par ailleurs la conception de l'activité doctrinale est élaborée en fonction des Ordres dominicains et franciscains, où la contemplation s'ordonne à une activité d'enseignement des choses divines et de prédication. C'est à cette nouvelle forme de vie religieuse que se réfère la doctrine de la *Somme théologique* (qu. 187 de la IIª IIæ) : il y est parlé de l'enseignement de la prédication, de la mendicité, du travail manuel, de l'habit religieux. Déjà les articles des questions précédentes, qui traitent de l'état de perfection et des prélats ecclésiastiques, des archidiacres, des curés, ainsi que de la perfection relative des uns et des autres, se rapportaient aux querelles entre mendiants et séculiers. Étant données ces perspectives, saint Thomas ne fait dans sa synthèse théologique qu'une place assez restreinte aux observances régulières des anciens Ordres; en dehors des vœux et des questions controversées : travail manuel, ministère pastoral, prédication, mendicité, il ne juge pas nécessaire de s'étendre. Il indique sommairement que « toutes les autres observances religieuses sont ordonnées aux trois vœux principaux » (qu. 186, art. 7, ad 2^{um}); pour le reste, il se demande seulement (*ib.*, art. 9) si les religieux commettent un péché mortel toutes les fois qu'ils transgressent un point de règle : question importante certes, mais qui n'épuise sans doute pas le sujet de la valeur des observances. Enfin le dernier article (10) de cette question se rap-

porte encore, indirectement, au même sujet : Toutes choses égales et dans le même genre de péché, la faute du religieux est-elle plus grave que celle du séculier? La réponse, affirmative, est toujours faite du même point de vue restreint.

Le bienheureux Humbert de Romans († 1277), cinquième maître général des dominicains, a fait approuver au chapitre de 1259 le texte définitif des constitutions de l'Ordre, adaptation de la tradition monastique et canoniale aux besoins nouveaux de l'Église. Il a écrit un petit traité sur les vœux et les vertus dans l'état de perfection qui ne parle pas beaucoup de la discipline régulière; c'est plutôt une théorie des vœux et des vertus. L'obéissance y est presque exclusivement celle qui est due aux ordres du supérieur, et de même la pauvreté et la chasteté sont envisagées comme vertus, dans leur principe spirituel, plus que comme observances. L'attitude à garder envers Dieu, soi-même et le prochain, font complètement abstraction de la vie religieuse. Bien que l'ouvrage soit adressé par Humbert à ses confrères, on n'y trouve donc rien de spécifiquement religieux.

L'apogée de la scolastique fut bientôt suivie de son déclin. Mais c'est alors aussi que le mouvement mystique prit son essor. Tandis que les gens d'Église se laissaient absorber par les affaires du siècle et se livraient moins sérieusement à l'étude, des âmes aspirant à une plus haute spiritualité s'adonnèrent de toute la ferveur de leur âme à la contemplation des vérités de la foi. Ce mouvement se produisit principalement dans des monastères dominicains en Allemagne, où l'Ordre était fort répandu depuis le milieu du XIII[e] siècle. Les religieux qui s'en firent les propagateurs étaient loin cependant d'être tous des adeptes de saint Thomas, un certain nombre se rattachaient par saint Albert le Grand à un courant néo-platonicien, beaucoup d'autres s'étaient surtout nourris des œuvres du pseudo-Denys. Leur doctrine est contenue dans des sermons, des lettres ou de petits traités adressés à des religieuses; ce genre d'écrits explique qu'ils se soient servis de la langue vulgaire. Or celle-ci était encore en pleine formation et ne disposait pas d'une terminologie exacte en matière de spiritualité : il en résulta pas mal de confusion et même de graves conflits.

Mechtilde de Magdebourg († 1282) est à replacer dans ce

milieu. Elle avait été béguine avant d'entrer au monastère cistercien d'Helfta. De son ouvrage *La lumière de la divinité*, six livres sur sept ont été recueillis par un dominicain, et toute sa vie elle fut sous la direction des Prêcheurs; ceci explique le caractère spéculatif de sa doctrine ainsi que son orientation marquée vers les tendances nouvelles. Bien qu'appartenant au même milieu religieux que sainte Gertrude et sainte Mechtilde de Hackeborn, elle se distingue d'elles profondément. Elle fait dire au Seigneur à propos des observances : « Que sert à un tonneau d'être encerclé de toute part, s'il laisse couler le vin ? Qu'on le remplisse de pierres, qui sont les travaux extérieurs, et des cendres des choses temporelles et transitoires » (IV, 1). Exemple typique de cette hantise des pratiques extérieures auxquelles ne répond aucune vie religieuse réelle; elle pouvait n'être que trop fondée au moment de la décadence des monastères. Mais au lieu de retrouver le sens de ces prestations matérielles, on va vers des conceptions trop spirituelles qui tendent à représenter ces observances comme indifférentes, sinon comme pleines de dangers. Même attitude vis-à-vis du travail manuel (IV, 18). Voici plus loin une longue description des religieux orgueilleux et hypocrites (V, 2), où l'on ne fait pas assez voir que l'orgueil et l'hypocrisie sont une déviation et que les institutions monastiques, loin d'y conduire, sont faites pour mettre en œuvre les vertus opposées.

Notons cependant ce bel éloge de la pauvreté, détachement absolu du créé dans le but de trouver Dieu (V, 5) : « Unum et in hoc mundo cunctis quae homo possidet acquirendum, est in virtutibus nobilissimum et coram Deo splendidissimum, et in hoc mundo cunctis quae homo possidet acquirendum, et hujus rei in caelestibus mentio non habetur, hoc est, ut homo in paupertate, in contemptu, in exilio, in infirmitate, velit, sciat et possit ex corde benedicere, cum gaudio gratias agere, desideria sursum erigere, et operibus collaudare. Superest quod gravius est, ut religiosa ac spirituali paupertate, in coactione obedientiae, in multiplici mentis et corporis amaritudine, Deo laus... exsolvatur » (*q*). De même à propos des

(*q*) *Une chose est noble parmi toutes les vertus, est splendide même devant Dieu et doit être acquise en ce monde au delà de tout ce que l'homme possède, et cependant de cette chose, il n'y a pas de mention dans les cieux. Elle consiste en ce que l'homme étant dans la pauvreté, dans le mépris, dans l'exil, dans la maladie, veuille, sache et puisse bénir*

offices monastiques (VI, 8), c'est-à-dire des occupations extérieures : « Cum autem piis et justis insistit laboribus, ea charitate qua contemplationi vacaverit, efficitur membrum Christi » (*r*). Par ailleurs il est rappelé qu'il faut se livrer un certain temps à la prière privée, « qua valeas sine impedimento orare et Deo libere vacare, quia dona, quibus Deus salutare et docere electos suos consuevit, tantae nobilitatis tantaeque subtilitatis sunt, et tam dulciter ac familiariter fluunt, quod et cuncta corporata cedunt, cum amanti animae Deus dignatur copulari » (*s*). C'est déjà la doctrine de l'oraison mentale et de sa suréminence, devant laquelle doivent céder toutes choses extérieures, y compris les exercices de la vie monastique, établis pourtant pour conduire à Dieu, le faire trouver et faire vivre dans sa familiarité. D'une façon générale, Mechtilde adresse ses conseils de vie spirituelle à chacun en faisant abstraction de l'état religieux qui ne semble plus désormais être considéré comme la vie ascétique par excellence.

La mystique allemande du XIV^e^ siècle dépend beaucoup d'Eckhart, surtout de sa théorie sur la parfaite « dénudation » et de sa conception de l'esprit de « pauvreté » et de « l'amitié divine ». La formule « amis de Dieu » devient dès lors caractéristique et désigne un certain groupement spirituel comprenant des laïques, des prêtres, des moines, des religieuses cloîtrées; elle recouvre l'idée d'une spiritualité à la fois « familière », accessible à des gens simples vivant dans le monde, et sublime, exigeante, devant porter à l'union parfaite dans l'amour extatique. Maître Eckhart, prieur et provincial des dominicains expose également à ses frères en religion les dangers de la vie religieuse et par conséquent aussi des observances. A sa suite, d'autres insistent sur l'impuissance des

de tout son cœur, rendre grâce avec joie, élever ses désirs et se contenter de ses œuvres. Mais au-dessus de cela il y a la louange de Dieu accomplie dans la pauvreté religieuse et spirituelle, dans la contrainte de l'obéissance, dans l'amertume de l'esprit et du cœur.

(*r*) *Lorsqu'il s'est donné à ces pieux et justes travaux avec cette charité par laquelle il se sera livré à la contemplation, il deviendra un vrai membre du Christ.*

(*s*) *... par laquelle l'on peut sans empêchement prier et vaquer librement à Dieu parce que les dons par lesquels Dieu a coutume d'honorer et d'enseigner ses élus sont d'une telle noblesse et d'une telle délicatesse et ils viennent si doucement et si familièrement que même toutes les choses temporelles cèdent lorsque Dieu daigne s'associer à l'âme qu'il aime.*

méthodes spirituelles des religieux et des clercs. Le plus célèbre témoin de cette tendance est le *Livre du maître*, souvent attribué à Tauler : on y raconte comment un grand prédicateur rencontre une sorte d'ermite laïc qui lui démontre la vanité de son enseignement et le « convertit ». Le même argument revient souvent dans la littérature spirituelle des bords du Rhin : c'est le profane qui fait la leçon au clerc ou au religieux en matière de vie parfaite.

Tauler († 1361) est un disciple de choix d'Eckhart; comme son maître, il se méfie des subtilités des « grands docteurs », des méthodes de spiritualité et aussi des institutions existantes. Il est cependant plus prudent et évite toutes les outrances verbales. Ses sermons furent presque tous prononcés devant des religieuses et ont pour but de chercher à introduire une « vie intérieure » dans ces milieux déjà soumis à une règle; de là ses nombreuses allusions à l'orgueil spirituel, à la sécurité trouvée dans les observances, au pharisaïsme des œuvres. Sa spiritualité est tout orientée vers le « recueillement », le rappel de l'âme à son « fond », où la déification « surforme » et achève l'homme intérieur. Cette démarche s'accomplit à travers des épreuves indéfinies, pour atteindre, au delà de tout désir, Dieu dans la nuit. Lorsque dans le premier sermon de la Pentecôte[23] il parle du vide qui est « la première et la plus importante préparation pour recevoir le Saint-Esprit », il ne fait que présenter, sous une forme différente, avec des images très colorées et un vocabulaire spécial, le renoncement à tout le créé que le religieux doit réaliser par ses vœux et la pratique de sa règle. S'il en vient finalement à parler des religieux, c'est uniquement de ceux qui ne pratiquent pas ce détachement absolu. Au lieu d'en profiter pour rappeler le sens de la vie religieuse et la valeur des observances, il consent seulement à n'y pas voir un obstacle à la venue du Saint-Esprit : « Vous ne devez pas non plus vous imaginer qu'en cette attente du Saint-Esprit, vos bonnes œuvres extérieures, comme les actes d'obéissance, le chant, la lecture, le service des sœurs ou les œuvres de charité, puissent être un obstacle à sa réception. » Voici d'autres textes ambigus. Au deuxième dimanche après la Trinité, il interpelle un religieux (*o. c.*, p. 72) : « Tu as descendu le Rhin

23. Éd. Hugueny-Théry, II, 27.

dans le désir de devenir un homme pauvre, mais si tu n'es pas descendu dans ce fond de la soumission complète au Saint-Esprit, ce n'est pas avec tes œuvres extérieures que tu y arriveras; garde donc tes aises. Si tu as vaincu ton homme extérieur, reviens à l'intérieur, rentre en toi-même et cherche le fond : tu ne le trouveras pas en dehors dans les choses, dans telle ou telle manière d'agir, dans les règles extérieures. » Dans l'intention de mettre davantage en lumière le but ultime des observances, on en arrive donc à les déprécier et à les dissocier de leur valeur religieuse. Dans le deuxième sermon pour la fête du Saint-Sacrement, Tauler applique à l'homme spirituel l'image de la chasse : « Cet exercice, qui consiste à se laisser chasser par toutes les créatures et à souffrir cette chasse dans un véritable abandon et en silence, vaut mieux que tous les actes de piété tels que jeûner, veiller, prier, porter la cotte de mailles ou briser sur soi mille verges. » Pourquoi ce dualisme, pourquoi opposer ce qui est destiné à être uni, les exercices extérieurs et la recherche de la perfection, de telle sorte que les premiers n'ont plus de sens? Peut-être ce procédé, qui va se généralisant, avait-il à l'époque une certaine justification apologétique si un grand nombre de ceux qui s'étaient voués à la vie religieuse se contentaient d'en pratiquer tant bien que mal les obligations extérieures; mais il faut bien reconnaître qu'en soi il dénote une conception bien appauvrie de la vie religieuse.

Le bienheureux Henri Suso († 1366) est, lui aussi, un disciple d'Eckhart, mais d'un tout autre tempérament. Il vise au dépassement des images et des concepts, tout en donnant cours à ses élans sensibles. L'amour qu'il porte à la Sagesse divine rappelle l'amour exalté de François d'Assise pour la pauvreté, l'un et l'autre sont revêtus de formes chevaleresques. Suso écrit son *Livre de la Sagesse éternelle* pour ses confrères dominicains dans le même esprit de réaction contre le formalisme et le relâchement ambiants. Pour faire dépasser le stade d'une pratique purement matérielle de la règle, il cherche à susciter une vie spirituelle basée sur la grande idée chrétienne de la conformité à la vie et à la Passion du Christ; dans ce but il recourt à la méditation des mystères sauveurs, en forme de colloques ou de révélations. Son dessein est de provoquer des sentiments de piété à la vue des souffrances du Christ. Si l'âme ne trouve pas la Sagesse, c'est qu'elle est

trop attachée aux créatures. Mais Suso parlera surtout, pour ne pas dire exclusivement, de détachement affectif et il semble le limiter aux créatures qui pourraient être un obstacle au salut. « Tu feras avec moi le douloureux chemin de la croix quand, renonçant à ta volonté propre et te reniant toi-même, tu te dégageras véritablement des créatures partout où elles pourraient t'égarer dans la voie du salut[24]. » Il fait dire à la Sagesse : « Je préfère un cœur libre, dégagé de tout amour périssable, constamment appliqué à s'approcher toujours davantage de la perfection de ma vie, modèle de la tienne, plutôt que ta compassion... L'imitation de ma vie, voilà un des motifs qui m'ont fait accepter ma mort cruelle... Il te faut ne chercher le repos qu'en moi seul, aimer ce qui gêne la nature, souffrir volontiers le mal qui vient d'autrui, désirer les humiliations, réprimer tes appétits, mourir à toutes tes mauvaises convoitises » (*ib.*, p. 23). Mais aucune allusion à la vie monastique, organisée pourtant pour cela. Voici comment Suso conçoit la séparation du monde : « Allons, mon âme, retire-toi du monde extérieur et isole-toi complètement, dans un profond silence, au fond de toi-même, afin que, ramassant toutes tes énergies, tu te mettes en chemin pour t'enfoncer et te perdre dans le vaste désert d'une douleur sincère et sans limites, sur les hauts rochers où le souvenir de ta misère ne te quitte pas » (*ib.*, p. 26). Ce n'est plus, comme au temps des Antoine, des Pachôme, des Benoît, une démarche concrète et effective, mais s'isoler spirituellement, se retirer au fond de soi, dans un silence intérieur, dans le désert de la pénitence. Le vocabulaire est identique, mais il n'a plus qu'un sens métaphorique.

La doctrine de ce traité s'adapte fort bien à la vie monastique, encore que l'auteur ne l'indique guère formellement; ou plutôt faut-il dire qu'il prend une valeur bien plus grande, comme tous les ouvrages similaires, si on le lit en fonction de la vie monastique et de ses grands renoncements?

Ludolphe de Saxe, chartreux († 1378), a laissé, dans sa *Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, une somme de la vie spirituelle, nourrie encore des idées traditionnelles, tout en s'ouvrant largement aux nouveaux courants. A propos de la généalogie du Christ, il parle explicitement de l'état de perfection :

24. Éd. de La Vie Spirituelle, p. 17.

« Post transmigrationem Babylonis, id est post transitum a statu imperfectionis, sequitur perfectio religiosorum, ad quam pertinent tria. Obedientia prompta, quam signat Jechonias, id est, praeparatio. Paupertas voluntaria, quae nihil aliud quam Deum quaerit, quam signat Salathiel, id est, petitio mea Deus. Regularis disciplina, quam signat Zorobabel, id est, magister confusionis, quia disciplinat confusionem peccati » (*t*) (cap. VII). La pauvreté est bien mise en valeur, elle porte vraiment vers Dieu; mais combien est restreinte l'obéissance, simple préparation, et la discipline régulière, remède au péché! Ludolphe parle de nouveau des observances, et spécialement de la clôture, lorsqu'il en arrive au texte évangélique : « Voluit occulte dimittere eam », et il écrit : « Non enim ad poenam, sed ad cautelam sumus reclusi, et in arce religionis tutissima collocati, ad quam hujus mundi nequissimi venenosae sagittae, vel tumultuosi maris procellae, nisi nostra temeritate, non possunt attingere... Conemur etiam in omnibus ei gratias agere et ex corde eum benedicere, nam hoc in virtutibus nobilissimum est et coram Deo splendidissimum, ut homo in coactione obedientiae, in exilio, in paupertate... velit, sciat et possit Deum laudare » (*u*) (cap. VIII). Comme si la clôture n'était qu'une précaution et une sécurité, et les vœux une contrainte! Ludolphe parle des vœux à propos de l'adoration des bergers : « Moraliter in hoc instruimur, qualiter et a quibus Christus inveniatur quia non nisi a pueris et simplicibus... et a pauperibus... et ab humilibus... quae tria comprehenduntur in tribus votis religiosorum » (*v*) (cap. IX).

(*t*) *Après le retour de Babylone, c'est-à-dire après la conversion de l'état d'imperfection, vient la perfection des religieux à laquelle trois choses concourent : la prompte obéissance que représente Jechonias, qui est la préparation; la pauvreté volontaire qui ne cherche rien d'autre que Dieu et que représente Salathiel, qui signifie : Dieu ma recherche. La discipline régulière que représente Zorobabel : le maître de la confusion, parce qu'elle discipline la confusion du péché.*

(*u*) *Ce n'est pas le châtiment, mais la prudence qui nous tient reclus et rassemblés dans l'arche très sûre de la religion jusqu'à laquelle ne peuvent nous atteindre les flèches empoisonnées de ce monde mauvais ou les tempêtes de la mer agitée, à moins que ce ne soit par notre témérité... Efforçons-nous encore de lui rendre grâce en toutes choses et de le bénir de tout notre cœur, car c'est ce qu'il y a de plus noble parmi les vertus et de plus solide devant Dieu, de vouloir, de savoir et de pouvoir louer Dieu dans la contrainte, dans l'obéissance, dans l'exil et dans la pauvreté...*

(*v*) *La morale de ceci est de nous instruire de quelle façon et par quels hommes le Christ est trouvé, car ce n'est que par des enfants et des simples, des pauvres et des humbles... ces trois choses sont comprises dans les trois vœux des religieux.*

Mais ils sont présentés seulement comme des dispositions morales permettant de trouver ensuite le Christ, tandis qu'ils ont un aspect spirituel et mystique certain, conduisant directement à Dieu. Voici, selon Ludolphe, les moyens de parvenir au Christ : « Tria sunt necessaria, scilicet colloqui per meditationem scripturarum, transire per contemplationem creaturarum, festinare per degustationem gratiarum. Vel volentes invenire Christum, debemus colloqui per peccatorum confessionem, transire per carnalium et temporalium abjectionem, festinare per ferventis desiderii accelerationem » (*w*). Orientation très nette vers les « exercices spirituels ». Plus loin (cap. XIV), solitude et désert ne sont mentionnés que pour dire les dangers qu'il y a à les quitter. Sur la Passion et la mort du Christ on lit des aperçus très exacts : « [religiosi] qui moriuntur mundo in religionis ingressu..., debent spiritum, id est voluntatem et sensum suum tradere in manus spiritualis patris, id est praelati... Commendans enim [Jesus] spiritum Deo Patri, exemplum perfectae obedientiae et subjectionis reliquit, quo quilibet subditus suo praelato suum spiritum gubernandum et dirigendum committit » (*x*) (cap. LXIV). Par son vœu d'obéissance, le religieux trouve Dieu et s'en remet à lui de la conduite de sa vie. Les observances ne sont donc pas seulement un préservatif, une précaution, un moyen éloigné pour parvenir à la perfection; elles réalisent déjà celle-ci par elles-mêmes, à condition évidemment que le sujet se donne à elles pleinement, que le religieux comprenne, dans le concret, leur finalité et se consacre entièrement à elles[25].

(*w*) *Trois choses sont nécessaires, à savoir s'entretenir avec Dieu par les méditations des Écritures, voyager vers Dieu à travers la contemplation des créatures, se réjouir en goûtant les choses divines. Voulant trouver le Christ, nous devons revenir sur la confession de nos péchés, nous efforcer de renoncer aux choses charnelles et temporelles, nous hâter par la ferveur de notre désir.*

(*x*) *Les religieux qui meurent au monde en entrant en religion doivent livrer leur esprit, c'est-à-dire leur volonté et leur sens, dans les mains de leur père spirituel qui est leur prélat... Jésus, en livrant son esprit à son Père nous a laissé l'exemple de la parfaite obéissance et de la soumission selon laquelle chaque sujet doit remettre à son prélat son esprit pour le gouverner et le diriger.*

25. L'anonyme de Francfort, de l'Ordre teutonique, auteur de la *Théologie germanique*, est lui aussi de l'école rhénane, tout en faisant place à des traditions cisterciennes et franciscaines; cependant, si Luther a pu se recommander de lui pour son exposition du mystère de la régénération dans le Christ de l'homme par soi impuissant à aucune œuvre méritoire, c'est que certaines de ses expressions étaient ambiguës. En fait, il insiste beaucoup sur la nécessité pour l'homme d'anéantir tout le créé, en renon-

Jean, moine bénédictin à Castel, en Bavière, se rattache aux milieux pleins de ferveur et de zèle d'où sortit un mouvement de réforme qui devait aboutir à l'organisation de plusieurs congrégations. Il écrit à des moines et leur parle de leur vie. Son *De adhaerendo Deo* est cependant influencé par les idées modernes. « Les religieux se sont assujettis à la perfection évangélique et à ce qui est seulement de surérogation et de conseil, pour conduire plus sûrement à la fin dernière qui est Dieu... Leurs vœux de profession leur ont fait renoncer à toutes choses absolument, à tout bien du corps et de l'âme » (ch. I). Rien de plus exact; mais on peut se demander quel sens il donne à ce renoncement lorsqu'il écrit du moine : « Il faut d'abord qu'il tienne comme fermés et ses yeux et ses sens, pour ne se livrer plus à aucune chose de l'extérieur, et demeurer exempt de préoccupation, d'inquiétude et de trouble : que de toutes, au contraire, il se dégage absolument; les regardant comme inutiles, nuisibles et pernicieuses » (ch. II). Si c'est dans le sens d'une séparation complète du monde, rien de plus traditionnel; si c'est pour se dégager des assujettissements extérieurs afin de tendre vers des exercices intérieurs, de pure dévotion, la recommandation répond aux idées nouvelles.

Lorsqu'il explique comment « l'homme spirituel doit s'en remettre à Dieu en toute circonstance », Jean entend spontanément « l'homme spirituel » du religieux, les deux expressions sont donc pour lui synonymes, les deux réalités s'identifient; mais il ajoute : « En un mot, plus d'intermédiaire entre Dieu et vous. Au reste, de l'extérieur il n'en subsiste aucun : le vœu de pauvreté vous a soustrait jusque dans sa racine toute propriété, celui de chasteté votre corps, l'obéissance votre volonté et votre âme elle-même; rien ne demeure par conséquent qui puisse s'interposer entre Dieu et vous » (ch. VIII). Ces retranchements suppriment-ils effectivement tous les intermédiaires? Ils permettent seulement d'en faire des moyens d'union à Dieu et de trouver celui-ci dans des renoncements continuels, car on n'a jamais fini de renoncer

çant à tout bien, même l'être, la vie, le savoir, le connaître et le pouvoir; il recommande une passivité qui permette à la grâce d'agir sans « obstacles »; enfin il proclame que pour s'intérioriser pleinement il faut renoncer à toute opération externe. Et par là s'affirme de plus en plus la conception d'une vie spirituelle en dehors de toute pratique extérieure.

aux biens matériels, corporels et à la volonté propre; or cela suppose des pratiques extérieures et ne peut pas se passer seulement dans l'esprit. Tandis que le texte pris en lui-même pourrait donner à croire que l'homme spirituel peut se passer réellement de tout intermédiaire et par conséquent aussi de toute observance. Plus loin, Jean établit un parallèle entre la vertu et la science où celle-ci n'a évidemment pas le beau rôle; on est sur la route de l'anti-intellectualisme de la *devotio moderna*. Traitant des conditions de l'union à Dieu (ch. XXI), il affirme que l'on « ne saurait douter que l'origine de tous les maux ne soit pas l'éparpillement de l'esprit sur les divers objets de l'extérieur... Fuyez par le recueillement intérieur tout contact avec le dehors, faites silence sur toutes choses et, dans la paix, soyez entièrement à vous-mêmes au plus intime de votre être ». Nous sommes déjà dans la « vie intérieure ».

Saint Vincent Ferrier, dominicain, n'est mort qu'au début du XV^e^ siècle (1419), mais nous pouvons encore le rattacher à ce groupe. Son beau traité de *La vie spirituelle* contient encore une doctrine assez traditionnelle sur le sujet qui nous intéresse. Il place une pauvreté effective et exigeante à la base de la vie spirituelle et met en valeur l'importance de la pureté de cœur, appuyée sur la mortification de la volonté propre dans l'obéissance et le silence. Au chapitre de l'obéissance (II, ch. II), il fait intervenir la règle, les constitutions, les rubriques et les coutumes; il donne aussi d'excellents conseils pour pratiquer la mortification. Mais tout cela semble n'être pour l'auteur que des pratiques élémentaires, une préparation lointaine à « la vie spirituelle ». De même la célébration de l'office (II, IV) paraît être pour lui surtout l'occasion de « consolations spirituelles », encore qu'il invite le religieux à n'épargner jamais sa voix, à ne rien omettre et à faire tous ses efforts pour psalmodier d'esprit et de cœur. Enfin, lorsqu'il énumère les motifs de tendre à la perfection (III, I), peut-être en oublie-t-il un qui les résume tous : la profession de vie parfaite, explicitée par les vœux et la pratique des observances régulières?

On le voit, en même temps que se maintenait assez ferme, surtout chez les bénédictins et les cisterciens, l'idéal ascétique primitif, un autre courant se dessinait, issu principalement des Ordres mendiants. Désormais, on se détache de plus en

plus des observances, et surtout on perd de vue leur valeur « spirituelle » d'initiation à la vie parfaite et l'on sépare celle-ci de la vie monastique. Cela dénote un changement profond dans les conceptions de vie chrétienne. Si les observances religieuses ne sont plus comprises comme des moyens authentiques et normaux de réaliser l'union à Dieu à un degré plus élevé dans une charité plus grande, il devient naturel de s'en détacher et d'en détacher l'idée même de perfection.

III

Spiritualité spéculative

Au XIV^e^ siècle, l'évolution s'accentue, les ouvrages de spiritualité parlent de moins en moins de la vie religieuse, sauf parfois pour dire les dangers qu'elle présente et pour mettre en garde contre elle. On ne saurait le nier, les institutions religieuses étaient parvenues à un formalisme et à un durcissement assez opposés à l'épanouissement d'une vie spirituelle profonde. Dans beaucoup de couvents, dans la plupart même, on observait la règle, mais sans ferveur, sans *vie*. Maint spirituel a tenté dès lors de rappeler les âmes consacrées à Dieu à l'unique nécessaire; le mouvement prit une ampleur particulière sous l'impulsion du monastère de Windesheim. Beaucoup de monastères se laissèrent pénétrer par cette nouvelle spiritualité; il importe de savoir si ce fut un gain absolu et un perfectionnement sans réserve, comme il est dit communément, ou si, par contrecoup, cela n'entraîna pas un amoindrissement d'estime pour les valeurs traditionnelles.

L'ancêtre du mouvement est Hugues de Balma, qui écrivit dès la fin du XIII^e^ siècle la fameuse *Mystica Theologia* attribuée parfois à saint Bonaventure. Obscur et diffus, il décrit la vie intérieure selon les trois voies, purgative, illuminative et unitive, en s'inspirant directement du Pseudo-Denys. Il marque une date dans l'histoire de la spiritualité. Il définit la mystique : « Extensio amoris in Deum per amoris desiderium »; et pour lui la vraie sagesse est celle « qua Deus solus perfecte interius colitur » (y) : vie intérieure, par conséquent,

(y) Il définit la mystique : *l'élargissement de l'Amour vers Dieu par le*

et où l'affection joue le grand rôle. Elle ne peut être que gênée par les diverses sciences « et fabricationibus multiplicium argumentorum inventitiis ». Autre forme de sa définition : « Haec igitur est mystica theologia occultus sermo divinus, quo mens ardore disposita, linguis affectionum Christum suum dilectum occulto alloquitur » (*z*). En conséquence, la vie religieuse n'est qu'un moyen d'aider à la vie purgative : « Postea [anima] cogitat, in speciali, quae sibi, non omnibus aliis Pater totius consolationis contulerit, quem maxime ipsum ad religionem carthusiensis ordinis divina clementia provocavit; quoniam ista via purgativa solum est eorum, qui a via saeculari veluti columbae vel turtur in desertum, in secessum videlicet contemplationis, licet adhuc debiles, supra seipsos avilare nituntur » (*a*[1]). On n'attendra donc guère de la valeur des observances régulières pour réaliser la vie parfaite. Voici la vie illuminative : « Quae Sponsi colloquis nihil aliud sunt, quam radiationes scintillantes emissae ab ipso, affectum ad ardentiora desideria et inquieta suspiria importune incitantes... Acquiritur ista ars magis per amoris unionem, secundum quam praesens est intentio » (*b*[1]). Tout est intérieur, sans référence à des pratiques quelconques. Au chapitre III, *De vita unitiva*, s'il est parlé des religieux, c'est pour affirmer seulement qu'ils doivent y aspirer plus que les autres, sans rappeler que leur vie est destinée à les y conduire, ni expliquer comment elle le fait.

Les mystiques anglais contemporains se rattachent à ce mouvement; ce sont d'ailleurs des ermites ou des chanoines réguliers. Dans le *Nuage de l'inconnaissance*, il n'est pas question de vie religieuse, moins encore d'observances; l'au-

désir de l'amour... et pour lui la vraie sagesse est celle *par laquelle l'homme ne s'occupe intérieurement et parfaitement que de Dieu.*

(*z*) *La théologie mystique est donc le discours caché du Seigneur grâce auquel l'esprit mis en ardeur parle dans le secret à son Christ bien-aimé avec toutes les expressions de l'Amour.*

(*a*[1]) *L'âme pense spécialement aux choses que le Père de toute consolation aura mises en elle et non en tous les autres, elle surtout que la clémence divine a amenée à la religion cartusienne; parce que cette vie purgative appartient seulement à ceux qui s'efforcent, quoique faibles encore, de quitter la route du siècle vers la retraite de la contemplation, comme la colombe ou la tourterelle qui fuient dans le désert et dépassent toujours leur propre vol.*

(*b*[1]) *Les entretiens de l'époux ne sont rien d'autre que des rayonnements de lumière qui viennent de lui et qui entraînent l'affection vers des désirs plus ardents et des soupirs sans repos... On acquiert davantage cet art par l'union d'amour selon laquelle est dirigée l'intention.*

teur parle pour des « spirituels », qui mènent une « vie singulière », « oublient toutes les créatures que Dieu a jamais faites », pour qui « les désirs, et non les pas du corps, sont la vraie et la plus courte manière de progresser sur le chemin du ciel »[26]; ils se livrent à « cette pression secrète de l'amour, qui peut obtenir de Notre-Seigneur (ses bienfaits) de préférence à tous les exercices imaginables » (*ib.*, ch. XVI). L'épître sur la prière qui suit le traité enseigne que, pour arriver au parfait amour de Dieu, « les autres exercices, jeûnes, veilles, etc., ne sont utiles que dans la mesure où ils donnent naissance à ce sentiment de vénération et d'amour. Il se peut au contraire que, sans exercices corporels, cet acte soit pleinement suffisant; et de fait, souvent beaucoup d'âmes l'obtiennent et le possèdent qui ne se sont pas servies de pratiques corporelles » (*ib.*, p. 273). Voilà qui n'est pas très favorable à ces pauvres pratiques, et par conséquent à la vie religieuse, qui n'a pas été faite, semblerait-il, pour favoriser ce « sentiment d'amour ».

Jean de Ruysbroeck († 1381), brabançon d'origine, est le centre du nouveau mouvement. Il dépend en partie de la mystique rhénane et de Joachim de Flore. Il partage avec celui-ci la doctrine du pur amour, un intense désir de réforme du clergé et d'épuration de l'Église, tout en restant un catholique très soumis. Pour les religieux, la réforme doit comporter avant tout le retour à la primitive observance, à la règle établie par le fondateur. Mais en même temps Ruysbroeck rêve d'une nouvelle forme de vie, comportant l'institution de deux nouveaux Ordres semi-religieux : l'un laïque, l'autre clérical. Leurs membres devraient vivre comme des réguliers, mais sans vœux; au premier appartiennent les bégards et les béguines, le deuxième devait englober tout le clergé séculier. Avec Eckhart, Ruysbroeck parle du fond de l'âme, du silence obscur, de la désappropriation, de l'union sans différence; mais il est attentif à ne pas se laisser entraîner trop loin dans l'emploi de ces expressions et il recommande en même temps les sacrements et les bonnes œuvres. A la dispersion spirituelle des chrétiens vivant dans le monde, il oppose la vie intérieure.

26. *Mystiques anglais. Le nuage de l'inconnaissance et les épîtres qui s'y rattachent*, par un anonyme anglais du XIV^e^ siècle, traduits par D. M. Noetinger, Tours, 1925, ch. LXI.

Il prône la vie commune comme un degré particulier de vie spirituelle, la considérant comme le grand moyen pour suivre la volonté de Dieu, abandonner toute volonté personnelle, jusqu'à l'anéantissement total de son propre moi afin d'arriver à la parfaite égalité d'âme et à la vraie liberté d'esprit. Cette doctrine pouvait aboutir au stoïcisme et au quiétisme et on ne se fit pas faute de le reprocher à son auteur. Sans aller jusque-là, il est clair qu'elle s'éloignait grandement de l'ancienne conception de la vie monastique, dont elle ne retrouvait plus l'objectivité quant au rôle à reconnaître aux exercices réguliers.

Dans le *Livre du royaume des amants de Dieu*[27], les chapitres IX et X parleront des moines, mais seulement de ceux qui sont infidèles à leur vocation et qui se rangent parmi les mauvais. « Ceux qui, habiles à tromper, se prodiguent en grands labeurs afin d'être appelés saints ou d'acquérir quelque profit temporel... Les moines, les nonnes, les religieux, les bégards, les sœurs, les béguines ou autres qui accomplissent des bonnes œuvres à l'extérieur, telles que jeûnes, veilles, prières, pèlerinages, qui marchent pieds nus, qui prêchent, qui portent de vils vêtements, ou bien qui affectent un profond silence, se retirent dans des ermitages et montrent mille manières étranges, tout cela afin de paraître saints ou de faire quelque profit. » Ruysbroeck s'étend avec complaisance dans la description des faux moines, mais est-il tellement sûr qu'il y en a beaucoup qui se livrent à tant de pratiques uniquement afin de parader ? N'y en a-t-il pas plus qui sont de mauvais moines parce qu'ils n'observent pas leur règle, ou l'observent mal et avec dégoût ?

Dans l'*Ornement des noces spirituelles*, le chapitre XIII traite de l'obéissance, qui découle de l'humilité et fait vivre « selon ce qui est convenable et raisonnable », ce qui nous mène assez loin de l'obéissance religieuse. Ruysbroeck constate seulement que c'est elle qui donne la paix aux communautés et qu'elle engendre la patience. Dans *L'Anneau de la pierre brillante*, il énumère les qualités de l'homme intérieur (ch. VII); elles peuvent en fait s'identifier à la vie religieuse, mais on ne le dit pas. « Les amis secrets de Dieu ajoutent encore à l'observance de ses préceptes la docilité à ses conseils plus intimes;

27. *Œuvres de Ruysbroeck l'Admirable*, trad. par les Pères Bénédictins de Saint-Paul de Wisques, 3e éd., Paris, 1921, p. 87.

ils adhèrent à lui profondément par amour et ils renoncent volontiers à tout ce qu'ils pourraient posséder en dehors de Dieu » (*ib.*, t. III, p. 244) : au lecteur de deviner si ces conseils désignent la vie religieuse. Pourquoi Ruysbroeck n'en parle-t-il pas plus clairement? Pourquoi ne cherche-t-il pas à faire voir qu'elle est destinée à réaliser cette vie plus parfaite d'union à Dieu, cette contemplation intime, dont il est l'ardent apôtre? Historiquement, la réponse n'est pas trop difficile : la vie monastique était assez déconsidérée alors par les mauvais religieux; mais l'explication est à chercher aussi dans le courant de spiritualité spéculative qui se développe à mesure que se diffusent les idées du Pseudo-Denys. Dans la perspective d'une union purement spirituelle à Dieu, les règles et les observances ne présentent plus guère d'intérêt. « Tant que son cœur est partagé, l'homme regarde au dehors... Bien que fidèle aux préceptes divins, il demeure toujours intérieurement privé de lumière... Il se persuade que les bonnes œuvres extérieures accomplies avec droiture d'intention sont plus saintes et plus utiles que tout exercice intérieur... De là une préoccupation plus grande des pratiques que de Dieu qui en est la fin, et cette préoccupation qui maintient l'homme au dehors l'empêche de satisfaire au conseil divin, parce que son exercice est plus extérieur qu'intérieur, plus sensible que spirituel » (*L'Anneau*, *ib.*, t. III, p. 245).

Conclusion

Après l'échec de Ruysbroeck à Groenendal (ou Vauvert) où, sous la pression des Mendiants et sur l'ordre de l'évêque diocésain, les béguins-clercs avaient dû se faire chanoines réguliers[28], une nouvelle fondation réussit, grâce à l'aide énergique et tenace de Gérart Groot, à Deventer, dans la Hollande actuelle. Ce furent les *Frères de la vie commune*, béguins-clercs, d'où sortit peu après la congrégation des chanoines réguliers de Windesheim. Le double groupement fut approuvé par le pape en 1395; il connut un grand développement. Sa doctrine spirituelle répandue sous le nom de *devotio moderna* fut exposée par des hommes de talent tels que Gerlac Peters,

28. Cf. P. O'Sheridan, *Ce qui reste de la plus ancienne vie de Ruysbroeck*, dans *Rev. Hist. Eccl.*, 1925, 51-78, 215-248.

Thomas a Kempis, l'auteur de l'*Imitation*. La perfection est alors proposée comme une chose simple et à la portée de tous, fondée sur l'analyse de soi et sur une piété tout intérieure, cherchant à se passer le plus possible de moyens extérieurs de sanctification, à l'opposé, par conséquent, du monachisme ancien. Cette spiritualité sera transmise au XV^e^ siècle par Gerson, après qu'il eut été gagné par Ruysbroeck, pour arriver à la réglementation systématique des exercices spirituels. Ni le pape, ni les cardinaux, ni les évêques, ni le clergé des paroisses n'entrèrent dans le nouvel Ordre des *Frères de la vie commune*, comme l'avaient rêvé les fondateurs, au souvenir des prophéties de Joachim de Flore. On ne peut pourtant nier la place considérable qu'occupa l'Ordre dans l'Église, les services immenses rendus par lui aux âmes et aux institutions, la trace qu'il laisse après lui et qui est loin d'avoir disparu. En réaction contre une extériorisation trop grande des gens d'Église, contre des manquements habituels à leurs devoirs d'état, contre un affaissement moral provenant d'une vie trop facile, par contraste aussi avec les polémiques stériles des scolastiques décadents et avec les subtilités abstraites de la spiritualité spéculative, la nouvelle doctrine, dont nous avons vu la lente élaboration aux XIII^e^ et XIV^e^ siècles, oriente vers la recherche d'une conception plus personnelle de la religion, vers un affinement du sentiment chrétien, vers une vie « intérieure » et « dévote », où l'union à Dieu semble plus simple et en même temps plus assurée. Cela devait lui assurer un succès providentiel.

En même temps, cependant, la séparation dont j'ai relevé les étapes dans les pages précédentes entre vie parfaite et vie religieuse se fait plus profonde. Puisque d'après la nouvelle doctrine la perfection est fondée sur l'analyse de soi et une piété tout intérieure, et libérée le plus possible des moyens extérieurs, elle n'a plus du tout besoin du cadre de l'institution monastique et elle lui est étrangère. La spiritualité des vieux Ordres était conçue, en effet, en fonction de la séparation effective du monde, et corrélativement en fonction de la recherche de Dieu, et toutes les observances, moyens extérieurs, tout à fait concrets, de perfection, étaient destinées à assurer ce double but; cela n'a plus de sens avec la nouvelle doctrine. Bien plus, pour les chrétiens des premiers siècles et jusqu'à l'époque où furent écrites toutes les grandes règles de l'Occident, l'institution monastique était considérée comme

l'école authentique, officielle, de la vie parfaite; il n'était pas question d'organiser, en dehors d'elle, un système quelconque, une méthode de sainteté, sinon en imitant l'une ou l'autre de ses observances. Cela revient à dire qu'anciennement, recherche organisée de la perfection et vie religieuse ne faisaient qu'un, et que par conséquent la recherche de la perfection avait un caractère religieux. Désormais, au contraire, la recherche de la perfection se sécularise : non seulement elle a oublié ses origines monastiques, mais elle entend bien être indépendante. Les premiers auteurs spirituels dont nous avons recueilli le témoignage étaient tous des religieux, s'adressant à des religieux. Peu à peu, on l'aura remarqué, l'auditoire s'élargit; avec la *devotio moderna* ce sont surtout des séculiers qui se feront entendre et ils parleront pour tous les chrétiens. Ils prêcheront une spiritualité dégagée de toute attache avec les institutions religieuses et en général avec toute forme déterminée de vie : c'est là tendre vers la spiritualité pure[29].

On dit, il est vrai, que les nouveaux courants ont exercé une influence considérable sur la doctrine spirituelle monastique et que la *devotio moderna* a opéré une véritable réforme de la vie religieuse. Il faut bien s'entendre. Il paraît incontestable que des conversions de personnes et des réformes de monastères dépendirent du mouvement; que la vie religieuse elle-même soit redevenue, grâce à lui, souvent plus profonde et plus fervente, cela ne fait pas de doute. Il est même certain que la spiritualité monastique a été réellement influencée par lui; mais il importerait de préciser dans quel sens et de savoir si cette influence a toujours été à son profit. N'est-il pas arrivé souvent qu'il se produisît seulement une sorte de mélange entre les nouvelles conceptions et les anciennes, entre « vie dévote » et vie régulière, entre « exercices spirituels » et observance monastique, d'où sortiront un peu plus tard les « réformes » de Castel, de Melk, de Bursfeld, de Montserrat; mais dans ce cas ne serait-il pas plus exact de parler de véritable transformation de la vie monastique ? Ou bien l'influence ne s'est-elle pas exercée dans le sens d'un déplacement d'intérêt ? Le souci du spirituel ne devenait-il pas tout personnel

29. N'est-ce pas dans le même sens qu'aboutira la Réforme avec le rejet, non seulement des Ordres religieux, mais du cadre objectif de l'Église institutionnelle, pour s'attacher à une expérience intime de conversion et de *gratia sola* ?

et orienté vers cette intériorisation de la piété et de l'ascèse qui ne tient guère compte du milieu, même religieux et conventuel, et n'a plus guère de confiance dans les pratiques extérieures les plus traditionnelles, les mieux ancrées dans les institutions religieuses ? Au lieu de se faire sentir en rendant une vie plus intense à leur spiritualité propre, par une reprise de conscience de la valeur ascétique et religieuse des règles avec tout leur contenu concret, cette influence ne s'est-elle pas plutôt exercée à créer une autre spiritualité, plus intime et plus dévote, en marge et à côté de celle qui avait été voulue et organisée par les fondateurs[30] ?

A part quelques aménagements motivés par les circonstances et consacrés par l'autorité de l'Église, les institutions traditionnelles restaient intactes et leur idéal n'avait subi aucune atteinte : elles avaient seulement besoin d'un renouveau périodique qui leur redonnât une vie plus intense et les préservât du vieillissement. Cette rénovation avait eu lieu à Cluny, au X^e^ siècle, et on sait quels fruits admirables elle produisit dans les monastères bénédictins et dans l'Église tout entière. Le rajeunissement opéré à Cîteaux au XII^e^ siècle ne fut guère moins bienfaisant, encore qu'il eût peut-être été plus fécond s'il se fût étendu à tout l'Ordre monastique. Ne peut-on pas se demander alors si, au XIII^e^ siècle, la ferveur et l'enthousiasme de l'idéal des saints Dominique et François n'aurait pas pu pénétrer les vieux Ordres, et si même le courant des « spirituels » n'aurait pu trouver le moyen, en se purifiant et en se disciplinant, d'être infusé à toute la vie religieuse ? N'eussent-ils pas opéré une rénovation profonde en rapprochant les moines de l'idéal évangélique et de la perfection de l'Église primitive ? Et pourquoi tout le mouvement mystique, depuis le Pseudo-Denys jusqu'à Joachim de Flore, repris, décanté et précisé par Eckhart et ses disciples, Ruysbroeck et les Frères de la vie commune, n'aurait-il pu, au XIV^e^ siècle, inspirer profondément et de façon organique toutes les institutions religieuses, non pour en modifier la structure ni leur

30. La distinction, nécessaire sans doute, qui s'est établie dans la doctrine entre lecture de la Bible, dogmatique, morale et mystique, s'est établie aussi, dans la vie religieuse, entre juridisme des institutions et vie spirituelle des religieux fervents. Cette distinction a suivi — et permis — le développement de chacune de ces disciplines, mais il faut reconnaître que ce fut au détriment de leur unité et de leur équilibre.

superposer je ne sais quelle façade nouvelle, mais pour faire retrouver le sens exact de leurs observances et redonner vie à toutes les pratiques régulières qu'elles imposent ? Si les institutions gardent toujours leur valeur et si les chemins, même les plus humbles, par lesquels elles conduisent mènent sûrement à Dieu, il n'y a en définitive que l'Esprit qui soit capable d'entraîner ceux qui les suivent.

P. Salmon, O.S.B.

Le gérant : R. P. Plé, 29, boulevard Latour-Maubourg, Paris-7e.
Impr. Aubin, Ligugé (Vienne). — D. L., 2e trimestre 1954. — Impr. 1.070.